Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant

Biblioteca de filosofie românească

Coperta: **Monica Iliuță**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant/
coordonator: Niculae Mătăsaru. – Craiova : Aius PrintEd, 2007

ISBN 978-973-1780-20-7

14(498) Kant

Editura Aius PrintEd este acreditată de CNCSIS (cod 244)

© **Editura Aius PrintEd Craiova**
str. Paşcani, nr. 9, 200151
tel./ fax: 0251-596136,
e-mail: editura_aius@yahoo.com
www.aius.ro

ISBN 978-973-1780-20-7

Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant

Coordonator conf. univ. dr. Niculae Matăsaru

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
Alexandru SURDU, Dialectica speculativă
în *Critica raţiunii pure* 9
Mircea FLONTA, Idealul moral al lui Kant 45
Alexandru BOBOC, “Raţiune şi cunoaştere
transcendentală” în *Critica raţiunii pure* 69
Teodor DIMA**,** *Focalizări româneşti asupra antinomiilor
kantiene* 84
Ilie PÂRVU, Epistemologia *Criticii raţiunii pure* -
Schiţă a unui program de cercetare 117
Gheorghe DĂNIŞOR, Locul doctrinei dreptului în
cadrul filosofiei kantiene 147
Alexander BAUMGARTEN*,* Hegel şi Kant,
interpreţi ai lui Anselm din Canterbury 165
Adriana NEACŞU, Teoria virtuţii la Kant. Între
etica virtuţii şi etica acţiunii corecte 181
Niculae MĂTĂSARU, Spaţiul, timpul şi posibilitatea
ontologiei critice 199
Ion HIRGHIDUŞ, Fiinţa şi nimicul *(Un comentariu
asupra categoriei de* nimic *la Kant şi Heidegger)* 219
Cătălin STĂNCIULESCU, Kant şi problema referinţei
sinelui ca subiect 233

Cuvânt înainte

Volumul de față cuprinde o selecție din comunicările prezentate la simpozionul național *Actualitatea filosofiei lui Immanuel Kant* organizat de catedra de Filosofie-Sociologie a Facultății de Istorie, Filosofie, Geografie de la Universitatea din Craiova, în zilele de 4-5 noiembrie 2004.

Dedicat omagierii şi reafirmării perenității gândirii şi creației filosofice epocale a marelui clasic german cu prilejul comemorării a două sute de ani de la trecerea lui în eternitate (12.02.1804), simpozionul a reunit reputați specialişti şi iubitori de filosofie din cele mai reprezentative instituții de învățământ superior şi de cercetare ştiințifică din România.

Craiova, iunie 2007 **Niculae Mătăsaru**

DIALECTICA SPECULATIVĂ ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

acad**.** Alexandru **SURDU**

În *Critica rațiunii pure*, Immanuel Kant îşi menține, principial, poziția antitetico-speculativă, reluând o distincție din lucrarea publicată în 1763, dintre opoziție şi contradicție. În tinerețe vorbea despre două tipuri de opoziție (*Opposition şi Entgegensetzung*)[1], una care presupune contradicție (*Widerspruch*), "opoziția" logică, şi alta, numită "reală", fără contradicție. În *Critică* foloseşte termenii de *Widerstreit şi Widerspruch*[2], primul însemnând în mod curent "conflict", dar şi "opoziție". Kant vorbeşte despre opoziția reală (*der reale Widerstreit*), care are loc pretutindeni (*allerwärts*) în natură: reunire a contrariilor, suprimare a efectelor, opoziții ale forțelor, piedici şi reacții contrare, opoziția direcțiilor (*Entgegensetzung der Richtungen*). Cu precizarea că, în alte cazuri, nu este vorba de vreun obiect în sine însuşi (*Ding an sich selbst*), ci numai de *fenómene*, căci despre obiectul în sine nu avem nici un concept. Ce-i drept, autorul nu mai revine asupra acestor aspecte antitetice ale naturii, dar aceasta nu înseamnă

---

[1] I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, în I. Kant, *Sämmtliche Werke*, vol. I. Leipzig, 1838, p. 121.

[2] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, prescurtat *CRP*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 268, şi *Kritik der reinen Vernunft*, prescurtat *KRV*, ed. R. Schmidt, Leipzig, 1966, pp. 364-365.

că ar susține vreo părere contrară. El consideră însă discuția încheiată tocmai pentru faptul că *opozițiile naturale nu sunt contradicții*, că nu încalcă deci principiile gândirii corecte.

Transpunerea discuției de pe planul obiectual (ontic) pe plan fenomenal (gnoseologic) nu afectează cu nimic fondul problemei. Fie că le numim obiecte, fie că le numim fenómene, componentele naturii (obiectuale sau fenomenale) sunt antitetice, dar nu contradictorii. Ceea ce înseamnă că ne putem permite, atât în legătură cu ansamblul naturii, cu Universul, cât şi cu anumite părți ale acesteia, să emitem ipoteze speculative, despre începutul şi, eventual, sfârşitul lumii, dar nu aşa cum ar fi acesta în sine însuşi, ci numai cum ne apare nouă. *Numai ceea ce depăşeşte* natura, deci şi începutul şi sfârşitul *acesteia*, este incognoscibil. "În interiorul naturii pătrund observația şi analiza fenómenelor şi nu se poate şti cât de departe se va ajunge aici cu vremea. Dar acele probleme transcendentale care depăşesc natura nu le vom putea rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi descoperită…"[3]

Se poate vorbi în acest context de *două* tipuri de transcendență: una *relativă*, naturală, şi una *absolută*, transnaturală. Prima este acceptabilă, după Kant, fiind un fel de extindere a cunoaşterii spre zone necunoscute, dar care sunt supuse sau ar putea fi supuse aceloraşi legități ale naturii fenomenale, antitetice. Mai mult, garanția extinderii o constituie tocmai acceptarea forțelor fundamentale de atracție şi respingere, care se presupune că au acționat şi *înainte* de constituirea universului în forma actuală şi că vor acționa şi *după* această constituire. Este vorba de contribuțiile precriticiste ale lui Kant, dar şi de cele postcriticiste de

[3] *CRP*, p. 271.

filosofia naturii (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, şi *Das Ende aller Dinge*, 1794). Fără această distincție dintre transcendența relativă şi cea absolută, asupra căreia Kant va reveni în cursul *Criticii rațiunii pure*, fără s-o numească explicit, se poate considera că el şi-ar fi infirmat propriile contribuții din tinerețe, pe de o parte, şi, pe de alta, că n-ar fi fost consecvent nici propriilor sale principii criticiste. Căci el respinge, într-adevăr, cu mare vehemență transcendența, dar *numai pe aceea absolută*, transnaturală, care ține de obiectul în sine însuşi.

Acesta este principalul motiv pentru care Kant a fost considerat un filosof *antispeculativ*. La care se adaugă şi respingerea de către el a dialecticii, a contradicției în genere, ca încălcătoare a principiilor rigide ale intelectului, ceea ce îi conferă şi calificativul de *antidialectician*. În plus, lipsa distincției dintre antitetică şi dialectică a condus la ignorarea aproape totală a contribuțiilor antitetico-speculative din filosofia naturii a lui Kant. "Această filosofie – zice Hegel – este ceva cu totul sărac în conținut…cuprinzând ceva absolut nemulțumitor."[4] Or, pentru o parte din acest "nemulțumitor", numele lui Kant a fost pus alături de cel al lui Laplace, matematician, astronom şi fizician de renume mondial. Dar Kant are şi contribuții speculative în domeniul biologiei, prin postularea strămoşului originar al unor clase diferite de organisme pe baza analogiei dintre formele acestora, direcție în care a fost urmat de Lamarck, Geoffroy St. Hilaire şi Drawin[5]. Ceva

[4] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1964, p. 613.
[5] F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlin, 1880, p. 245.

asemănător nu s-a spus niciodată despre "contribuţiile" lui Hegel.

Consecinţa cea mai importantă a împărţirii existenţei în obiecte în sine şi fenómene o constituie interesul pentru "construcţia" ultimelor şi abandonarea unei raportări gnoseologice obişnuite a subiectului la obiectul cunoaşterii (fie el fenómen sau nu). Aceasta în ciuda faptului că introducerea termenului de "fenómen" nu schimbă cu nimic situaţia gnoseologică tradiţională. Adică noi cunoaştem, ca şi înainte, aceleaşi obiecte, aceeaşi natură şi aceeaşi lume, cu singura menţiune că toate acestea n-ar putea să existe efectiv fără intermediul subiectului cunoscător.

Chiar dacă, principial, nu putem şti nimic despre transcendenţa absolută, prin obiectul în sine Kant ne oferă, la nivelul sensibilităţii destule elemente despre aceasta. Vorbind în genere, ceea ce depăşeşte limitele experienţei şi ale tuturor fenómenelor este necondiţionatul (*das Unbedingte*), pe care raţiunea îl reclamă în obiectele în sine şi care devine astfel condiţia ultimă pentru orice condiţionat.[6] Necondiţionatul, consideră Kant, n-ar putea fi gândit fără contradicţie (*das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[7]. Necondiţionatul se găseşte în domeniul suprasensibilului (*übersinnlich*). Faptul că noi *nu putem şti nimic* despre obiectul în sine însuşi nu înseamnă că el nu este nimic, căci alcătuieşte un domeniu (*Feld*). Problema este doar a interdicţiei, pentru raţiunea speculativă (*die spekulative Vernunft*), de a pătrunde aici. Interdicţie pe care raţiunea o încalcă prin însăşi natura ei. Aşa se explică şi titlul ciudat al lucrării lui Kant, care nu este "o critică a cărţilor şi a sistemelor", ci a

[6] *CRP*, pp. 25-26.
[7] *KRV*, p. 25.

rațiunii înseşi, ca facultate a gândirii. Ceea ce nu înseamnă însă că, cel puțin în sens negativ, nu putem gândi corect această transcendență absolută.

Suprasensibilul nu poate să existe ca atare, ca orice fenómen, deoarece spațiul şi timpul (condițiile existenței) sunt forme ale sensibilității, care nu sunt subsistente (*subsistierend*)[8]. Ceea ce înseamnă că suprasensibilul, necondiționat de spațiu şi timp, este subsistent, persistent (*bestehend*), chiar dacă nu există ca atare. Este un context care aminteşte de transcendența în sens aristotelic, ca *hypokeimenon proton*, care precedă materia şi forma – o subsistență primară. Ceva asemănător este şi subsistența la Kant, indiferent cum i-am spune. Ea "este un simplu ceva pe care nici nu l-am înțelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune", ceva care poate fi totuşi "fundamentul (*Grund*) acestui fenómen pe care-l numim materie"[9].

Cu toate că evită terminologia tradițională, Kant numeşte "fundamentul materiei" şi "cauză nesensibilă" (*nichtsinnliche Ursache*)[10]. Ca şi la Aristotel, substanța devine un fel de cauză a existenței; obiectul în sine – un fel de cauză a fenómenului (ca efect). Numai că şi aici intervin nuanțe legate de caracterul *a priori* al formelor sensibilității. Oricum, obiectele ne sunt date[11], şi ele ne afectează (*affizieren*) sensibilitatea[12], chiar dacă acest lucru se petrece simultan, chiar dacă nu putem vorbi de obiecte în sine însele independent sau înainte de orice afectivitate senzorială. În orice caz, cum apare în

[8] *KRV*, p. 108 şi 111.
[9] *Ibidem*, p. 368.
[10] *Ibidem*, p. 369.
[11] *Ibidem*, p. 91 şi 125.
[12] *Ibidem*, p. 92 şi 126.

Nachträge, XI, *reprezentarea nu este cauza obiectului*[13]. Numai că şi aici este vorba de obiect al cunoaşterii în genere, de un *Gegenstand* care ne stă deja în faţă, şi nu despre obiectul în sine (*Ding an sich*).

Rămân totuşi câteva determinaţii ale acestei "transcendenţe absolute": caracterul ei subsistent şi persistent, deci incognoscibil, transnatural, suprasensibil, necondiţionat, de cauză nesensibilă, de a nu putea fi gândit fără contradicţii, de a constitui un domeniu spre care tinde raţiunea, deşi n-ar trebui s-o facă. Transcendenţa absolută are totuşi aici, în contextul sensibilităţii, un caracter predominant *negativ*.

Kant distinge însă intelectul (ca facultate a gândirii) de sensibilitate. Distincţia este importantă, având în vedere identificarea ideii cu reprezentarea, şi chiar cu percepţia şi senzaţia la empirişti englezi. Doar atât că la Kant se va petrece o altă identificare: între intelect şi raţiune. Aceasta, în ciuda intenţiei lui Kant de a le distinge şi pe acestea.

Intelectul (*Verstand*) este legat de sensibilitate. Este "capacitatea de a *gândi* obiectul intuiţiei sensibile"[14]. Intelectul, ca şi sensibilitatea, va fi raportat *a priori* la obiecte. Această manieră de tratare a intelectului va face necesară o logică specială, logica transcendentală, faţă de logica generală (obişnuită).

Ca şi sensibilitatea, intelectul are formele lui a priori, care sunt conceptele (*Begriffe*). Indiferent cum le-am considera, conceptele intelectului (*Verstandbegriffe*), numite de Kant şi noţiuni (*Notionen*), de la notio[15], sunt considerate, de regulă, formele de bază ale raţiunii (de la *ratio=logos*), ceea ce produce confuzie. În ciuda

[13] *Ibidem*, p. 92, nota 4.
[14] *CRP*, p. 92.
[15] *KRV*, p. 401.

denumirii şi considerării de către Kant a conceptelor drept categorii (în sens aristotelic), ele au în *Critica raţiunii pure* particularităţi care le deosebesc de formele raţiunii în accepţie curentă.

Conceptele intelectului se bazează pe *funcţii*, spune Kant[16]. Acestea ar consta în "unitatea acţiunii de a ordona reprezentări diverse sub una singură". Este vorba de accepţia conceptului ca funcţie, despre care va vorbi ulterior şi Gottlob Frege[17]. Funcţia constituind obiectul de studiu al logicii simbolice, considerată logica intelectului prin excelenţă.

În mod asemănător, zice Kant: "conceptele se raportează, ca predicate ale unor judecăţi posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat". Exprimarea este aproape în termenii lui Frege, care vorbeşte despre caracterul "nesaturat" al funcţiei, reprezentat, de regulă, printr-o variabilă individuală notată cu *x*, din F(*x*); Kant notează tot cu *x* obiectul nedeterminat al funcţiei conceptuale: "acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *x*"[18].

Şi mai puţin îndreptăţită, de altfel, fără ecou, a fost considerarea judecăţii ca facultate distinctă a gândirii (*Urteilskraft*), şi apoi a raţiunii, ca facultate a raţionamentului. În fond, acestea (intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea), cu aceste accepţii, ţin toate de ceea ce se numeşte în mod curent raţiune, cu formele ei tradiţionale: conceptul (noţiunea), judecata şi raţionamentul. Numai accepţia de funcţie a conceptului şi a judecăţii ţine de intelectul propriu-zis. La care se adaugă şi suportul psihic al funcţionalităţii, respectiv

[16] *CRP*, pp. 102-103.
[17] Cf. G. Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977, p. 256 şi 276, nota 15.
[18] *CRP*, pp. 139-147.

schema transcendentală, care mijloceşte subsumţia, "cuprinderea unui obiect sub un concept"[19]. Frege zicea, în loc de "cuprindere", "cădere a unui obiect sub un concept"[20], adică o raportare *prejudicativă* dintre obiect şi concept, la nivel judicativ raportarea fiind între subiect şi predicat, între două concepte.

Acestea sunt contribuţii importante ale lui Kant, dar nu au semnificaţie speculativă. Speculativ este considerat "tabelul" kantian al categoriilor, inspirat de clasificarea judecăţilor după *cantitate, calitate, relaţie* şi *modalitate* din logica obişnuită a raţiunii.

Împărţirea în patru grupe dă o tentă *tetradică* tabelului, care la judecăţi era întâmplătoare, dar la concepte este *voit* tetradică. În al doilea rând, împărţirea fiecărui tetramer în trei componente sugerează o *dialectică triadică*, introdusă treptat la nivel judicativ. De exemplu, la cantitatea judecăţilor[21], dacă se acceptă singularele, ar trebui acceptate şi "nedeterminatele"; la calitate, apar în plus "infinitele"; la relaţie, nu apar judecăţile conjunctive. Şi mai discutabile sunt clasificările triadice din tabelul categoriilor[22], în care triadele conţin dublete. Situaţia se complică şi mai mult dacă se ţine cont şi de categoriile "derivate şi subalterne".

Importantă este observaţia a doua a lui Kant[23]: "Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei… La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi", ceea ce a sugerat ulterior *schema triadică*: teză, antiteză şi sinteză. Problema este aceea

[19] *Ibidem*, pp. 170-171.
[20] G. Frege, *op.cit*., p. 259.
[21] *CRP*, p. 104.
[22] *Ibidem*, p. 110.
[23] *Ibidem*, p. 113.

de a verifica măsura în care este respectată în mod consecvent această schemă şi dacă ea are efectiv valențe dialectico-speculative.

O primă remarcă este aceea că discuția este plasată la nivel *categorial*, deci speculativ, deşi Kant consideră categoriile concepte ale intelectului. A doua remarcă se referă la aspectul *tabelar* al categoriilor. Este vorba aici de o clasificare-sistematizare, şi nu de o deducție a categoriilor, nici măcar de o raportare sau ierarhizare a celor patru grupe, clase sau genuri de categorii, cum le zicea Aristotel. Ele sunt numerotate (se începe cu (1) cantitatea, deşi la judecăți este mai importantă calitatea, ea fiind cuprinsă în definiția judecății: o afirmație sau o negație a ceva despre ceva), dar nu apare nici o justificare a numerotării. Dar simplul interes pentru un studiu aparte al categoriilor, chiar într-un cadru intelectiv, este demn de remarcat. În această privință, Kant poate fi considerat deschizătorul de drumuri în viitoarea teorie a categoriilor (*Kategorieniehre*).

Limita principală a modalității sale de tratare a categoriilor o constituie cadrul intelectiv. Meritele dialectico-speculative, cu menționatele tente arbitrare, rezidă tocmai în lipsa de consecvență față de perspectivele intelectului.

Ca şi în cadrul sensibilității, Kant este interesat de problema obiectului de referință al intelectului. Acesta, prin conceptele sale, categoriile, pe care le produce, nu poate fi aplicat la nici un obiect decât prin intermediul sensibilității. Căci nu există obiecte în sine însele, ci numai fenómene. Categoriile nu sunt altceva decât forme pure ale intelectului prin care se realizează sinteza diversului reprezentărilor date de intuițiile *a priori*. Sensibilitatea contribuie la producerea obiectului ca

fenómen, iar intelectul – la gândirea lui. Kant consideră că apare aici "o iluzie greu de evitat", şi anume aceea conform căreia formele intelectului, categoriile, ar putea să fie aplicate "dincolo de orice obiecte ale simţurilor" (*über alle Gegenstände der Sinne*)[24], altfel spus, în transcendenţa considerată suprasensibilă (*übersinnlich*).

Aici nu mai este însă vorba de transcendenţa obiectului în sine, care determină, ca fundament şi cauză nesensibilă, fenómenul, prin afectarea simţurilor, căci formele intelectului sunt produse de acesta, independent de sensibilitate şi, deci, de orice determinare obiectuală. Dacă existenţele simţurilor (*Sinnenwesen*) au fost numite fenómene (*Phaenomena*), faţă de obiectele în sine însele (*Dinge an sich selbst*), atunci consideră Kant, obiectele gândite numai prin intelect sunt existenţe ale intelectului (*Verstandeswesen*), şi vor fi numite "noumene" (*Noumena*)[25]. Faţă de obiectele în sine, transcendente, care determină fenómenele, noumenele, dimpotrivă, sunt *ele însele determinate*, şi anume *numai* prin formele intelectului.

Aceasta înseamnă că despre noumene ca atare nu se poate spune, ca despre obiectele în sine, că *sunt* transcendente, adică *sunt dincolo* de existenţă, unde subsistă într-un mod necunoscut nouă, ci *numai despre intelect* se poate spune că *transcende,* trece dincolo de sensibilitate, dar fără să ajungă undeva, pe vreun anumit tărâm (*Feld*).

Noumenul are la Kant sens *total negativ*, spre deosebire de obiectul în sine însuşi, care totuşi subsistă. Noumenul, în sens pozitiv, pentru a exista, consideră Kant, ar trebui să fie obiectul unui alt tip de intuiţie, nesensibilă, intelectuală (*nichtsinnliche, intellectuelle*

[24] *KRV*, p. 343.
[25] *Ibidem*, p. 344.

Anschauung), dar "despre posibilitatea acesteia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare"[26]. Ceea ce nu înseamnă că nu pot fi *concepute* "obiecte ale intelectului" (*intelligibilia*) şi chiar o "lume inteligibilă" (*mundus intelligibilis*)[27], care să nu aibă nici o legătură cu lumea sensibilă. Există şi posibilitatea confundării obiectului inteligibil cu fenómenul, ceea ce produce *amfibolia*[28].

Kant justifică astfel caracterul antitetic al lumii sensibile (*mundus sensibilis*) şi acceptarea ei ca atare, spre deosebire de Leibniz, care "intelectualiza fenómenele", confundând sensibilul cu inteligibilul[29], opoziția (*Widerstreit*) cu contradicția (*Widerspruch*)[30], pretinzând lumii sensibile să se supună legilor intelectului. Aceasta nu înseamnă însă, tot kantian vorbind, că principiile intelectului nu rămân în continuare absolute, doar atât că acestea sunt valabile numai în domeniul intelectului, în calitate de "criterii universale, pur formale sau logice ale adevărului"[31]. Este interesant faptul că, în cazul principiilor logice, care sunt într-adevăr patru, Kant nu mai aplică schema tetradică, ci le consideră numai trei, făcând din primele două principii unul singur*: principium contradictionis et identitatis*[32]. Se observă chiar o inversare a lor. Identificarea nu este corectă, căci ele acționează la nivelul unor forme logice diferite: contradicția – la nivel judicativ, identitatea – la

[26] *CRP*, p.257.
[27] *Ibidem*, p. 258.
[28] *Ibidem*, p. 266.
[29] *Ibidem* p. 267.
[30] *KRV*, p. 365.
[31] I. Kant, *Logica generală*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 106.
[32] *Loc. cit.*

nivel noţional. De regulă, sunt identificate sau reduse unul la celălalt principiul noncontradicţiei şi al terţului exclus. În orice caz, motivul rămânerii la trei a principiilor logice are o legătură directă cu maniera kantiană, căci triada principiilor este subordonată unui tetramer al împărţirii perfecţiunii logice după clasicul tabel: cantitate, relaţie, calitate şi modalitate[33]. Se observă aici maniera arbitrară de enumerare a acestora, ordinea nejucând nici un rol. În aceeaşi lucrare apare şi ordinea din *Critică*[34].

Kant semnalează şi aspectul invers al amfiboliei, acela de a confunda, identifica, reduce inteligibilul la sensibil, cum proceda John Locke, care "senzualizase conceptele intelectului". Ar fi existat şi posibilitatea, pe baza confuziei dintre opoziţie şi contradicţie, de a le dialecticiza, dar Kant lasă dialectica pe seama altei facultăţi a gândirii – pe seama *raţiunii*.

Separarea intelectului de sensibilitate şi, apoi, a raţiunii de intelect sunt distincţii deosebit de importante, care creează însă dificultăţi de interpretare din cel puţin două motive: unul – sistematic şi altul – terminologic. Din prima perspectivă, Kant amestecă planurile facultăţilor. El surprinde corect specificul funcţional al intelectului, şi chiar relaţional, căci ceea ce cunoaştem, zice Kant sunt numai relaţii (*lauter Verhältnisse*)[35]. Dar plasează în acest context conceptele (noţiunile), ceea ce, am amintit, va face şi Frege. Or, noţiunile, de la *logos*, sunt prin excelenţă forme ale raţiunii, iar genurile de categorii, plasate tot în domeniul intelectului, depăşesc până şi limitele raţiunii în accepţia obişnuită.

Ceea ce numeşte Kant "raţiune" este o facultate superioară intelectului, în accepţie tot kantiană, de

[33] *Ibidem*, pp. 93-135.
[34] *Ibidem*, p. 154.
[35] *KRV*, p. 374.

intelect + raţiune. Amestecului de planuri (aici am făcut abstracţie de facultatea de judecare – *Urteilskraft*), din perspectiva unui tablou sistematic al facultăţilor gândirii, îi corespunde în mod firesc un şi mai mare "amestec terminologic", de data aceasta instituit programatic de către Kant. El îşi propune să nu făurească cuvinte noi, ci să caute termeni vechi, să le consolideze sensul şi chiar să le dea sensuri noi[36], ceea ce reuşeşte cu prisosinţă. Situaţie care îi va prilejui lui Hegel aprecierea de "terminologie barbară"[37], apreciere de care nu va scăpa, însă, nici Hegel.

Este vorba, în realitate, de situarea pe noi "tărâmuri ale gândirii", pentru care nu există cuvinte potrivite, dar şi de încercarea perpetuă în istoria filosofiei de a reduce întregul edificiu la o parte, de regulă, cea mai nouă, a acestuia (*pars pro toto*). La Kant era vorba de două "tărâmuri" (*Felder*) noi, al *intelectului*, pe care a încercat să-l separe de raţiune, dar a făcut-o cu raţiune cu tot, şi al *speculaţiunii*, pe care o identificat-o cu raţiunea, înălţată astfel la o facultate superioară sieşi.

Vorbind despre Platon, de la care revendică termenii de "raţiune" şi "idee", şi pe care pretinde că "îl înţelege mai bine decât s-a înţeles pe sine Platon însuşi", Kant aminteşte de o "raţiune supremă" (*höchste Vernunft*), diferită de cea umană (*menschliche Vernunft*)[38], cu referinţă, poate, la dialogul *Philebos* (22c). Numai că anticii nu făceau distincţia între intelect şi raţiune, iar termenul este *nous*, traductibil corect prin "gândire", deşi mulţi îl traduc prin "intelect". Oricum, Platon îi zice "adevărat şi divin" (*alethes kai theios*), ceea

[36] *CRP*, pp. 291-292.
[37] G.W.F.Hegel, *op. cit*. p. 590.
[38] *KRV*, p. 396.

ce nu se potriveşte deloc cu imaginea "raţiunii înşelătoare" a omului.

Dar termenul lui Kant este "raţiune" (*Vernunft*), o raţiune umană şi înşelătoare, care a şi necesitat o critică pe măsură. Principial, critica este corectă, dacă facultatea în discuţie este raţiune obişnuită, care vrea să cunoască ceea ce nu i-a fost hărăzit, ceea ce depăşeşte posibilităţile sale. Dar este incorectă în măsura în care sub numele de "raţiune" se ascunde o *altă* facultate, a cărei menire este tocmai aceea de a *depăşi* raţiunea, de a trece *dincolo* de hotarele ei, de a o *transcende*. Mai mult, de a cunoaşte, *în felul ei*, *transcendenţa* însăşi.

Pentru distincţie terminologică, vom scrie în continuare raţiunea, în accepţia lui Kant, cu majuscule (RAŢIUNE).

Domeniul de referinţă (în terminologie obişnuită, căci la Kant nu va constitui un domeniu real) al RAŢIUNII îl constituie *necondiţionatul*, caracterizat ca "…ceva din care face parte orice experienţă, dar care el însuşi nu este niciodată obiect al experienţei"[39], adică transcende experienţa. Necondiţionatul acesta reprezintă, din perspectiva RAŢIUNII, raportată la raţionament – conceput ca relaţie între condiţie şi condiţionat –, *totalitatea* condiţiilor, mărimea desăvârşită a sferei, *universalitatea*. Necondiţionatul (*das Unbedingte*) presupune totalitate (*Aliheit, Universitas*) şi universalitate (*Allgemeinheit, Universalitas*)[40].

Tot din perspectiva raţionamentului, există, după Kant, trei tipuri de necondiţionat, în conformitate cu tabelul relaţiei: necondiţionat *categoric, ipotetic* şi *disjunctiv,* tipuri asupra cărora se revine cu ocazia ilustrării raţionamentelor respective.

---

[39] *CRP*, p. 290.
[40] *KRV*, p. 403.

Necondiționatul însă, ca atare, dar şi ca totalitate, este considerat şi ca *absolut* (*das absolute Totalität*)[41]. Absolutul acesta are şi semnificația de *în sine însuşi* (*an sich selbst*)[42], ceea ce sugerează o referință la obiectul în sine, despre care nu se mai vorbeşte, însă, aici. Kant zice *Sache* în loc de *Ding*, probabil tocmai pentru a preîntâmpina o astfel de interpretare.

În fine, mai concret, Kant va vorbi despre trei compartimente ale transcendenței, care pot fi considerate: 1) necondiționate, 2) totale, 3) universale, 4) absolute şi 5) în sine, fiecare întrunind într-o mai mică sau mai mare măsură aceste determinații. Este vorba despre *suflet, lume* şi *Dumnezeu*.

Ca şi intelectul, RAȚIUNEA are propriile sale forme logice, pe care Kant le numeşte chiar "concepte ale rațiunii pure" sau "concepte raționale". "Conceptele raționale servesc pentru a concepe (*zum Begreifen*), conceptele intelectului pentru a înțelege (*zum Verstehen*) percepțiile."[42] Distincție confuză, la care Kant va renunța, numind "conceptele rațiunii" *idei*. Or, acestea, cu semnificație platonică, sunt evident, *altceva* decât conceptele.

Conceptele se referă la ceea ce este condiționat experimental, pe când ideile – la necondiționatul transcendent (cu accepțiile amintite). RAȚIUNEA este facultatea de producere a ideilor, analoagă intelectului, care produce concepte. La fel, tot prin analogie, RAȚIUNEA este facultatea care procură unitate conceptelor, după cum intelectul oferă unitate reprezentărilor. Intelectul este facultatea regulilor, RAȚIUNEA este facultatea principiilor. În acest sens, RAȚIUNEA este o facultate *metaintelectuală*. Legătura ei

[41] *Ibidem*, p. 406.
[42] *KRV*, p. 394.

cu fenómenele este mediată de intelect, ceea ce face ca pericolul inventării unei lumi fictive să fie şi mai mare la nivelul RAȚIUNII; mai mult, aici apare o " o iluzie naturală şi inevitabilă" (*natürliche und unvermeidliche Illusion*)[43], care produce "aparența logică" (*logische Schein*) şi, respectiv, transcendentală a transcendenței.

Menirea criticii este aceea de a pune în evidență, atât la nivelul ideilor, cât şi al raționamentelor cu astfel de idei, caracterul lor eronat şi situațiile în care se manifestă.

Ideea se referă la necondiționat, numai că acesta nu este ceva *diferit* de idee, ceva la care ideea să se raporteze, cum o face conceptul la fenómen. În această privință, modul de exprimare a lui Kant este oscilant. Cele mai importante formulări sunt următoarele: 1) conceptul rațional (ideea) *se ridică la* (*geht auf*) totalitatea absolută, ceea ce ar sugera că aceasta este diferită de ideea care tinde spre ea; 2) conceptul rațional (ideea) este al necondiționatului (*Begriff des Unbedingten*), tot aşa cum este şi conceptul obişnuit al *omului* (*Begriff des Menschen*). Or, în ultimul caz, *omului* îi corespunde o întreagă lume fenomenală; 3) conceptul rațional este *despre* (*von*) totalitatea condițiilor, ceea ce îi conferă caracteristici categoriale (de a se spune *despre* ceva).

Pe de altă parte, însă, ideile sau conceptele raționale, cărora "nu li se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător", sunt transcendente şi depăşesc limitele oricărei experiențe[44]. Adică *ele însele* sunt transcendente, nu acel "ceva" la care s-ar referi. Acesta este şi motivul pentru care Hegel consideră că "prin idee

[43] *Ibidem*, p. 384.
[44] *CRP*, p. 300.

Kant înțelege necondiționatul”[45], nu înțelege că necondiționatul ar fi altceva decât *ideea de necondiționat*. Hegel adaugă însă şi *infinitul, universalul absolut* şi *nedeterminatul*[46], care nu mai apar la Kant. Oricare ar fi accepțiile necondiționatului, ele “sunt doar idei” (*sie sind nur ideen*)[47]. “Totalitatea absolută a tuturor fenómenelor”, de exemplu, “nu este decât o idee”[48]. Adică nu este nimic *altceva*.

“Pentru aceste idei – consideră Kant – nu este posibilă propriu-zis *o deducție obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele nu au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât idei.”[49] El le grupează totuşi în *trei clase*, pornind de la tipurile de relații (*Beziehungen*): 1) în relația cu subiectul, 2) în relația cu obiectul diversului în fenómen şi 3) în relația cu toate lucrurile în genere[50]. Şi, având în vedere că “toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, iar conceptele rațiunii pure (ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere”, Kant consideră că prima clasă conține 1) unitatea absolută (necondiționată) a subiectului gânditor, a doua 2) unitatea absolută a seriei condițiilor fenómenului, a treia 3) unitatea absolută a condiției tuturor obiectelor gândirii în genere. Este vorba despre *suflet, lume* şi *Dumnzeu*, pe care totuşi Kant ezită să le considere *numai* idei, deşi

[45] G. W.F. Hegel, *op. cit.,* p. 602.
[46] *Ibidem*, pp. 602-603.
[47] *KRV*, p. 408.
[48] *Ibidem*, p. 407.
[49] *Ibidem*, p. 414.
[50] *Ibidem*, p. 412.

într-o notă[51] referitoare la metafizică vorbeşte despre trei idei: *Dumnezeu, libertate, nemurire*. Or, *libertatea* nu poate fi considerată *numai* idee, ci, eventual, *libertatea absolută*.

Kant are însă ezitări şi la *formularea* ideilor, pe care le consideră adesea *principii*. Iată o mostră de exprimare: "un concept raţional pur (*idee*) în genere poate fi explicat prin conceptul necondiţionatului, întrucât el conţine (*enthäit*) un principiu al sintezei condiţionatului"[52]. "Termenul de principiu (*Prinzip*) este echivoc şi semnifică de obicei numai o cunoştinţă (*Erkenntnis*) care poate fi utilizată ca principiu", ceea ce va conduce, principial, la identificarea conceptului (raţional = idee) cu forma judicativă, proprie, de regulă, principiilor. "«Eu gândesc», de exemplu, este considerată concept (*Begriff*) sau, dacă vrem, mai bine, judecată (*Urteil*)": "*Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteii: ich denke*"[53].

Ezitările acestea terminologice, plus adăugarea *infinitului* la *necondiţionat*, l-au determinat pe Hegel să comită marea greşeală de a considera că "raţiunea (RAŢIUNEA) trebuie să cunoască necondiţionatul, infinitul"[54], adică să cunoască ceva care nu este ea însăşi.

În realitate, Kant nu urmăreşte "cunoaşterea" necondiţionatului, care nu este decât idee şi nu reprezintă *nimic* altceva, ci urmăreşte, indirect, *utilizarea* corectă a RAŢIUNII faţă de intelect şi, în mod special, utilizarea ei *incorectă*.

---

[51] *Ibidem*, p. 415.
[52] *Ibidem,* p. 403.
[53] *Ibidem*, p. 418.
[54] G. W. F. Hegel, *op. cit*. , p. 603.

Utilizarea corectă a RAȚIUNII, numită şi "regulativă" (*regulativ*), se referă la utilizarea ideilor numai în legătură directă cu conceptele intelectului. Ideile ca atare "nu sunt de prisos şi nici zadarnice", căci, "deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, pot totuşi servi în fond, fără să se observe, intelectului, ca un canon care să-i permită să-şi *extindă* folosirea"[55]. "Conceptele raționale pure (idei) ale totalității în sinteza condițiilor sunt necesare cel puțin ca probleme, pentru ca, acolo unde este posibil, să conducă (să continue – *fortzusetzen*) unitatea intelectului până la necondiționat… ele îndreaptă intelectul în direcția în care folosirea lui, *extinsă* până la extrem, rămâne în acelaşi timp în acord cu el însuşi."[56]

Termeni ca: "extinde", "continuă" arată intervenția stimulativă a RAȚIUNII față de intelect. RAȚIUNEA are semnificația de "principiu de continuare şi de extindere a experienței cât mai mult posibil"[57]. "RAȚIUNEA ordonează conceptele intelectului şi le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în relație cu totalitatea seriilor, pe care intelectul nu le ia în considerare…RAȚIUNEA reuneşte prin idei diversul conceptelor…le procură cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere."[58]

Kant nu prea dă exemple, dar reiese că ideile sunt un fel de concepte-limită spre care tinde şi trebuie să tindă intelectul, dar la care nu va ajunge niciodată, căci ideilor nu le corespunde nimic. Ceea ce nu înseamnă că ele n-ar fi utile. Se vorbeşte, de exemplu, despre

[55] *CRP*, p. 301.
[56] *KRV*, p. 404.
[57] *CRP*, p. 428.
[58] *Ibidem*, p. 506.

substanţe pure (ideale), ca *apa pură*, şi chiar se urmăreşte obţinerea acestora, deşi lucrul este, dacă nu imposibil, cel puţin problematic. Şi RAŢIUNEA ar trebui să aibă o astfel de "utilizare ipotetică"[59]. Aceste idei ipotetice stimulează cercetarea ştiinţifică. Kant vorbeşte despre ideea de forţă fundamentală, de unitatea forţelor, în fizică, despre genuri şi specii, în biologie[60]. Ar exista, în genere, două direcţii: una ascendentă, spre genuri superioare, originare, deosebite, şi una descendentă, coborând spre specii inferioare care n-au fost găsite încă. Pe traseele acestea pot fi descoperite, căutate sau bănuite speciile intermediare necunoscute încă. "Dar – zice Kant e uşor de văzut că această continuitate a formelor este o simplă idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experienţă…"[61]

Altfel spus, RAŢIUNEA, pe care Kant o numeşte şi *speculativă*, în sensul de "teoretică", spre deosebire de cea practică, respectiv morală, utilizată *regulativ*, presupune o *ridicare* a intelectului (cu conceptele sale) *spre* idei (concepte de maximă generalitate fără corespondent obiectual), spre necondiţionat, absolut, total, universal, în sine. Cu alte cuvinte, *spre* transcendent, dar fără să ajungă la el, căci, de fapt, nici nu există aşa ceva.

Utilizarea *constitutivă* a RAŢIUNII speculative constă în considerarea că ar exista "un obiect în mod absolut" (*Gegenstand schlechthin*)[62] corespunzător unei idei, şi în tendinţa de a-l determina prin concepte.

Utilizarea regulativă a RAŢIUNII este numită transcendentală, cea constitutivă – *transcendentă*. Este

[59] *Ibidem*, pp. 507-508.
[60] *Ibidem*, pp. 512-514.
[61] *Ibidem*, p. 516.
[62] *KRV*, p. 712.

însă evident că în ambele cazuri este vorba de *aceleaşi* forme ale RAȚIUNII, de *aceleaşi* idei sau concepte raționale. Ele *nu sunt* ca atare *nici* transcendentale, adică referitoare doar la stimularea intelectului, şi *nici* transcendente, adică referitoare la ceea ce depăşeşte orice experiență posibilă, ci *devin* astfel prin utilizare[63].

Oricărei idei îi poate fi atribuit, în manieră constitutivă, un obiect cu determinații transcendente. Kant nu obişnuieşte să dea exemple. Nu ştim dacă, în viziunea lui, anumite idei ne predispun, mai mult sau mai puțin, spre una sau alta dintre cele două utilizări, şi nici dacă există utilizări combinate, căci, principial, chiar utilizată constitutiv, o idee poate să aibă şi rol regulativ, şi invers. S-ar părea că există mai degrabă anumite înclinații speculative ale indivizilor, care îl îndeamnă să dea preferință unor principii ale RAȚIUNII în dauna altora, ceea ce determină şi dispute greu de aplanat, datorită caracteristicilor deosebite ale obiectelor (transcendente) în discuție[64].

Referitor la ideea de *infinit*, de exemplu, deşi "infinitul" este ca şi "finitul", în legătură cu ideea de *lume*, apare clar faptul că "obiectul" acestei idei are două semnificații. Una este legată de folosirea regulativă a ideii de infinit, ca "regresie în infinit" care semnifică o "regresie continuată indefinit" a unei serii de stări trecute ale lumii, care nu poate să ajungă niciodată la un punct terminus[65]. Este vorba de ceea ce se numeşte astăzi "infinitul potențial". A doua semnificație este legată de utilizarea constitutivă a ideii de infinit, când pe baza conceptului de mărime este presupusă o "infinitate dată", lumea infinită ca timp sau ca spațiu – situație, zice Kant,

[63] *Ibidem*, p. 629.
[64] *CRP*, pp. 519-520.
[65] *Ibidem*, p. 434.

care este inacceptabilă din punct de vedere empiric. Este vorba de ceea ce astăzi se numeşte "infinitul actual". Distincţia kantiană este între "a tinde către sau a merge spre infinit", care este numai o idee, şi "a fi infinit", care este un presupus "obiect" al ideii de infinit. Formaliştii şi intuiţioniştii actuali mai discută încă pe această temă, ceea ce dovedeşte că, cel puţin în domeniul transfinitului matematic, nu se poate accepta respingerea principială, de tip kantian, a utilizării constitutive a ideilor.

Independent de această problemă, se poate vorbi despre un "obiect", acceptabil sau nu, al ideii. Aşa cum s-a vorbit despre obiect în sine la nivelul sensibilităţii şi despre noumen la nivelul intelectului. Întrucât RAŢIUNEA ţine de gândire, obiectul acesteia ar trebui să fie tot un fel de noumen, dar Kant nu-i spune aşa. În genere îi zice "obiect al ideii" (*Gegenstand der Idee*), dar şi, mai sugestiv, "obiect în idee" (*Gegenstand in der Idee*), pentru a-l distinge de obiectul obişnuit *din* natură, adică de fenómen. Mai apare şi denumirea de "obiect absolut" (*Gegenstand schlechthin*), dar şi "imaginar" sau "fictiv" (*eingebildet*)[66]. Este vorba aici de o diferenţiere a "obiectelor", care trebuie avută în vedere, ceea ce nu se face, de regulă. Mai precis, se identifică obiectul în sine însuşi cu noumenul, iar la obiectul ideii nu se face nici o referinţă.

Obiectul în sine însuşi, în ciuda caracterului său incognoscibil, are la Kant, cum s-a menţionat, câteva determinaţii care îl plasează în domeniul transcendenţei absolute. Din această cauză, determinaţiile respective nu sunt obţinute pe cale deductivă. Sunt oarecum postulate şi au, în mod evident, caracteristici *negative* care amintesc de metoda *teologiei apofatice*, de

[66] *KRV*, pp. 712-715.

determinare prin negații a divinității creştine, care este tot transcendentă. Obiectul în sine însuşi transcende, trece *dincolo* de existență (unde subsistă şi persistă). Simplu spus, el *este* ceea ce *nu este* existența. Existența fiind sensibilă, transcendența este *ne*-sensibilă sau *supra*-sensibilă. La Kant apar ambele determinații negative (*nichtsinnlich, übersinnlich*); la Dionisie Pseudo-Areopagitul, fiind vorba numai de transcendența divină, apare *supra*-sensibilul, *supra*-existența, *supra*-esența (*hyperousia*).

Importantă este determinația de *necondiționat* (*unbedingt*) atribuită obiectului în sine însuşi. Caracterul necondiționat al obiectului în sine ar putea justifica principial chiar o manieră *arbitrară* de atribuire a determinațiilor. Manieră pe care o vor practica Fichte şi Schelling. Kant nu-şi permite acest lucru, dar nu fiindcă ar simți nevoia vreunei restricții, căci domeniul este liber de orice condiționare, ci pentru faptul esențial că "necondiționatul n-ar putea fi gândit fără contradicție" (*dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[67]. Or, Kant, din perspectiva intelectului şi a rațiunii, nu admite contradicția.Pe de altă parte, obiectul în sine însuşi, fiind transcendent, subsistă şi persistă, dar nu există, şi, ca atare, nu-i pot fi atribuite nici caracteristici autentice, opoziționale, deşi acestea n-ar presupune contradicții.

Principial, însă, obiectul în sine se raportează direct numai la sensibilitate. Este un fel de obiect al cunoaşterii senzoriale, la care nu vor ajunge totuşi niciodată simțurile, căci el nu există, adică nu apare în spațiu şi timp. Cu atât mai puțin, deci, va putea fi el gândit, respectiv conceput la nivelul intelectului, al cunoaşterii intelective.

---

[67] *KRV*, p. 25.

Ceea ce cunoaşte intelectul ca noumen nu are nici o legătură cu obiectul în sine, cu acel ceva care determină apariţia fenómenului. În germană, faptul acesta este evidenţiat şi lingvistic, căci *Erscheinung* nu înseamnă numai fenómen, ci şi *apariţie, arătare, înfăţişare* a *ceva* sau a *cuiva*. Pe când noumenul este cel determinat şi numit, impropriu, "obiect" (*Ding Objekt*, dar nu *Gegenstand*) al unui concept. Dacă obiectul în sine este cauza fenómenului, el însuşi nefiind fenómen (*die Ursache der Erscheinung – mithin selbst nicht Erscheinung*)[68], noumenul este, dimpotrivă, efect al conceptului, numai că "reprezentarea lui rămâne totuşi pentru noi goală şi nu ne foloseşte la nimic"[69].

Vinovat însă de identificările ulterioare (noumen = obiect în sine) este Kant însuşi, care nu dă exemple. Principial, orice concept ar putea să aibă un noumen corespunzător, căci conceptele n-au corespondent obiectual (sensibil), ci doar se referă la acesta. Clasic vorbind, prin "obiect al conceptului" (*objet de concept*) se înţelege "esenţa, natura sau quidditatea"[70], adică gândul pe care îl exprimă un concept, înţelesul său. Or, Kant acceptă conceptul în calitate de categorie cu semnificaţia aristotelică, dar şi cu accepţia de funcţie. El se spune despre ceva, fiind predicatul unei judecăţi posibile, iar psihologic este unitatea conştiinţei mai multor reprezentări, având şi sensul de reprezentare generală. Ceea ce înseamnă că el are mai mult semnificaţie operativă, fără să reprezinte ceva ca atare. Aşa se explică observaţia lui Kant, după care nu conceptele sunt generale, particulare şi singulare, ci

[68] *KRV*, p. 377.
[69] *Loc. cit*.
[70] J. Maritain, *Éléments de philosophie*, II, *Petite logique*, Paris, 1923, p. 28.

numai utilizarea sau aplicarea lor[71]. Din această cauză, Kant înclină să numească obiectele conceptelor nu numai noumene, ci şi obiecte în sine. El vorbeşte despre "conceptul de noumen", adică "de obiect care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un obiect în sine însuşi" (*Ding an sich selbst*)[72], uitând aici faptul că obiectul în sine însuşi nu este numai ceva nesensibil.

Prin urmare, deşi Kant pune uneori semnul egalității între obiectele în sine şi noumene: "*Dingen an sich selbst* (*noumena*)"[73], ele trebuie să fie distinse cu strictețe, pentru evitarea unor confuzii grave, cel puțin din perspectivă dialectico-speculativă. Noumenele, pe care Kant le mai numeşte şi "obiecte hiperbolice"[74], corespund unor concepte care nu sunt contradictorii[75], dar sunt totuşi "problematice, în sensul că intelectul se întinde *problematic* mai departe decât sfera fenómenelor"[76]. Problematic sau nu, Kant zice textual: "conceptul unui noumen, adică al unui obiect (*Ding*), care nu ar trebui gândit ca obiect (*Gegenstand*) al simțurilor, ci ca obiect în sine însuşi (*Ding an sich selbst*) – cel puțin prin intelectul pur – nu este deloc contradictoriu (*ist gar nicht widersprechend*)"[77]. Pe când, despre obiectul în sine, tot Kant spune că acesta, ca necondiționat, "nu ar putea fi gândit fără contradicție" (*ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne*)[78]. Acesta este motivul pentru care noumenul, sau, altfel

[71] I. Kant, *Logica generală*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 143.
[72] *KRV*, p. 349.
[73] *KRV*, p. 353, şi *Prolegomena*, cap. 33.
[74] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 45.
[75] *KRV*, p. 348.
[76] *Ibidem*, p. 350.
[77] *Ibidem*, p. 349.
[78] *Ibidem*, p. 25.

spus, obiectul în sine însuşi ca *noumen*, nu prezintă interes dialectico-speculativ.

Dar nici obiectul în sine, în ciuda caracterului său transcendent (cu determinaţiile respective: subsistent şi persistent, transnatural, nesensibil şi suprasensibil, necondiţionat), care nu poate fi gândit fără contradicţie, nu prezintă totuşi interes dialectico-speculativ pentru faptul că este incognoscibil, iar determinaţiile respective îi sunt *atribuite*, adică nu sunt nici senzorial-perceptibile, nici inteligibil-deductibile.

Situaţia este însă alta când e vorba de "obiectul ideii", identificat cu ideea însăşi. Kant nu-l urmează pe Platon în "deducţia mistică a ideilor"[79], dar, cum s-a văzut, nu operează nici el o deducţie propriu-zisă. Cele "trei clase" de idei, care se dovedesc a fi doar *trei idei*, sunt, de fapt, obiectele celor trei discipline filosofice pe care Kant intenţiona să le critice. Principial, tocmai fiindcă aveau ca obiect de studiu câte o idee a RAŢIUNII: obiectul psihologiei raţionale era sufletul; obiectul cosmologiei raţionale era ansamblul tuturor fenómenelor, iar obiectul teologiei raţionale era "fiinţa tuturor fiinţelor", adică Dumnezeu. Nu este vorba, evident, de nici o deducţie a ideilor, şi, parafrazându-l pe Kant însuşi, "nu putem şti dacă ceea ce avem este suficient sau dacă şi unde mai lipseşte ceva". De altfel, el însuşi consideră că pentru idei "nu este posibilă nici o *deducţie obiectivă*"[80], pur şi simplu fiindcă ele nu se raportează la nici un obiect. Aceasta nu înseamnă însă că nu se poate vorbi cu consecvenţă despre idei, despre numărul acestora şi, eventual, despre nişte exemple corespunzătoare, ceea ce Kant nu încearcă sau nu reuşeşte să facă decât parţial. El vorbeşte de "idei

[79] *Ibidem*, p. 397.
[80] *Ibidem*, p. 414.

psihologice”[81], dar nu tratează decât despre *una,* despre *suflet*. Vorbeşte despre o idee pe care o numeşte cosmologică (*Ich nenne diese Idee kosmologisch*)[82], dar consideră că “nu există mai mult de patru (*nicht mehr als vier*) astfel de idei”[83]. În fine, mai vorbeşte despre “ideea teologică”, evident, una – *Dumnezeu*, pe care o consideră însă *a treia*[84], deşi, după orice numărătoare, ar trebui să fie a şasea (1+4+1). Nu interesează aici faptul că nici măcar în teologia creştină nu este vorba de o singură idee, ci maniera arbitrară în care procedează Kant.

Acceptând că ideile ar fi trei, ne gândim la triadele subordonate fiecăreia dintre cele patru “clase de categorii” (ale cantității, ale calității, ale relației şi ale modalității) şi la remarca lui Kant că: “a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi”[85]. Kant aplică şi în cazul ideilor procedeul, cu valoare de *schemă dialectico-speculativă*, cum o să apară explicit la continuatorii acestuia, reducând, în primul rând, numărul ideilor la *trei*. Maniera este arbitrară şi va determina aspectele *sofistice* ale metodei dialectico-speculative triadice.

În al doilea rând, Kant va stabili o anumită *ordine succesivă* (o ierarhie incipientă) a ideilor. “În cele din urmă se va mai observa – afirmă Kant – că între ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură şi unitate şi că RAȚIUNEA pură aduce, cu ajutorul acestor idei, toate cunoştințele ei într-un sistem (triadic – n.n.). A înainta de la cunoaşterea de sine (a sufletului) la

[81] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 46.
[82] *Ibidem*, cap. 50.
[83] *Ibidem*, cap. 51.
[84] *Ibidem*, cap. 55.
[85] *CRP*, p. 113.

cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă, este un progres atât de natural, încât el pare asemănător înaintării logice a raţiunii de la premise la concluzie."[86] Acesta este un text important pentru istoria gândirii speculative. "RAŢIUNEA pură" semnifică aici *speculaţiunea*, care operează cu scheme dialectico-speculative *sistematice* (în cazul acesta, triadice). Speculaţiunea ordonează şi ierarhizează ideile (genurile supreme), stabilind şi o trecere (progresivă) de la una la alta. Că această "trecere" se face în manieră dialectico-speculativă reiese din *nota* lui Kant la textul respectiv.

"Metafizica – zice el – nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu, libertate* şi *nemurire*, aşa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară."[87] Se observă imediat maniera *reducţiei triadice*, atât categorial, cât şi disciplinar. Dacă se acceptă reducţia la cele trei idei, disciplinele corespunzătoare acestora vor fi, cum le enumeră şi Kant, teologia, morala şi religia – o îmbinare destul de stranie pentru metafizică în orice accepţie, chiar kantiană, căci unde sunt psihologia şi cosmologia, despre care tocmai se făcea vorbire? Categorial, unde au dispărut *sufletul* şi *lumea*? În privinţa ordonării şi a "progresului" categorial (al ideilor), situaţia este şi mai stranie – teologia precedă religia! Dar Kant utilizează acest exemplu "ca ordine sintetică" (ceea ce îl face şi mai discutabil: religia ca sinteză a teologiei şi a moralei), oarecum contrară, mai precis, inversă "ordinii analitice", care transformă însă nu numai ordinea ideilor, ci şi pe ele însele. Disciplinar, "ordinea sintetică": teologie, morală, religie, devine în ordine analitică: psihologie,

[86] *Ibidem*, p. 306.
[87] *Loc. cit.*

cosmologie, teologie. Interesează aici doar caracterul arbitrar al grupării triadice şi al ordonării celor trei componente.

Oricum, corect sau incorect utilizată, apare aici o descriere a schemei dialectico-speculative cu aplicațiuni sistematice, categoriale şi disciplinare, cu rezerva că toate acestea sunt atribuite "RAȚIUNII pure", care trebuie distinsă de rațiunea obişnuită, la care se referă şi Kant la finele textului citat, observând cu această ocazie asemănarea dintre mecanismul schemei dialectico-speculative şi "înaintarea logică a rațiunii de la premise la concluzie"; altfel spus, analogia dintre schemele dialectico-speculative (triadice) şi schema (cum îi zicea Aristotel) silogistică.

Se conturează astfel nu numai o altă facultate a gândirii (speculațiunea, față de rațiune şi intelect), ci şi formele logice ale acesteia, în analogie cu cele clasice, ale rațiunii: noțiunii sau conceptului (categoriei obişnuite) îi corespunde ideea (genul de categorii sau genul suprem): judecății, respectiv propoziției obişnuite, îi corespunde raportul între idei (raportul intercategorial), care nu mai este de natură predicativă, ci presupune succesivitate, ordonare, ierarhizare; schemei silogistice îi corespunde schema dialectico-speculativă triadică. Numai că aceste distincții sunt mai mult *sugerate* decât enunțate cu toată rigoarea. Cauzele sunt multiple, dar cea mai importantă o constituie faza embrionară de elucidare a acestor distincții.

Kant nu reuşeşte să diferențieze strict decât sensibilitatea şi intelectul. Intelectul rămâne însă, în ciuda funcționalității sale surprinse da Kant, un amestec oscilatoriu de intelect şi rațiune, când în favoarea intelectului, când în favoarea rațiunii, dar absolut nediferențiate. Legătura directă cu sensibilitatea, cu

reprezentarea schematică, ca şi interpretarea funcţională şi uneori relaţională a conceptului, dar mai ales diferenţierea raţionamentelor nemijlocite, numite silogisme ale intelectului (*Verstandesschlüsse*), de cele ale raţiunii (*Vernunftschlüsse*)[88], sunt elemente viabile ale distincţiei dintre intelect şi raţiune. Dar conceptul, judecata şi raţionamentul în genere, plasate, cel puţin în *Critica raţiunii pure*, la nivelul intelectului (în ciuda facultăţii hibride a judecării), îi permite lui Kant să facă din RAŢIUNE o facultate distinctă atât de intelect, cât şi de raţiune în accepţia obişnuită. Or, terminologic, acest lucru nu este corect. Faptul că termenul "raţiune" (*ratio*) a fost utilizat de la început pentru grecescul *logos*, prin care Aristotel definea noţiunea, judecata şi raţionamentul, nu mai permite nimănui utilizarea în altă accepţie a acestui termen. Kant a făcut acest lucru, cu cel puţin două consecinţe grave: una, că toate consideraţiunile sale despre RAŢIUNE au fost ignorate de către logicienii tradiţionali; alta, că urmaşii săi, în special Hegel, pe linie speculativă, au procedat la fel, adică au folosit termenul de "raţiune". Aceasta, şi din cauza temerii ca, într-un fel sau altul, criticând raţiunea, să nu fie consideraţi drept *iraţionalişti*.

Kant a avut totuşi curajul să facă o "critică a raţiunii", invinuind-o însă de neajunsuri, din perspectiva raţiunii în accepţie tradiţională, care, de fapt, nu-i aparţin. În primul rând, nu raţiunea este producătoare de idei, ci de noţiuni sau concepte, trecute de Kant pe seama intelectului. În al doilea rând, nefiind producătoare de idei, nu este răspunzătoare nici de utilizarea acestora: corectă (regulativă) sau incorectă (constitutivă). În al treilea rând, utilizarea ideilor nefiind o sarcină a raţiunii, nu trebuie apreciată (criticată) după criteriile raţiunii.

[88] I. Kant, *Logik, in Sämmtliche Werke*, *ed. cit*., vol. III, p. 299.

Având presentimentul că aici este vorba totuşi de *altceva*, Kant simte nevoia de a introduce un termen *diferit*, dar totuşi legat de raţiune. Îi zice raţiunea speculativă (*spekulative Vernunft*)[89], dar foloseşte şi termenul de "raţiune pură speculativă" (*reine spekulative Vernunft*)[90], ceea ce presupune, de fapt, *utilizarea* speculativă a raţiunii pure, faţă de cea *naturală*[91].

Facem abstracţie aici de semnificaţia originară a termenului "speculativ" (în greacă, *theoria*), pe care o menţionează şi Kant, cu adaosul că toate cunoştinţele speculative sunt teoretice, dar nu şi invers[92]. "O cunoaştere teoretică este *speculativă* când se referă la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin nici o experienţă."[93] Când se referă, cu alte cuvinte, la transcendenţă. Numai că raţiunea care întreprinde o astfel de cunoaştere este utilizată în mod constitutiv, adică incorect. Mai precis, *incorect după criteriile raţiunii*.

Raţiunea speculativă nu este deci o facultate a gândirii *diferită* de raţiune. Ea este speculativă, dar nu este *speculaţiunea*. O putem considera o facultate a gândirii *hibridă* – o raţiune care *tinde* spre speculaţiune, dar care, kantian vorbind, greşeşte făcând acest lucru.

Ideile (produse ale RAŢIUNII), fiind transcendente sau referindu-se la transcendent, la ceea ce nu poate fi obiect al experienţei, determină, în utilizarea lor constitutivă (speculativă), apariţia unor raţionamente *dialectice* ale raţiunii (*dialektische Vernunftschlüsse*). Kant identifică dialectica cu sofistica sau eristica, ceea

[89] *KRV*, p. 26, 28, 643.
[90] *KRV*, p. 27.
[91] *CRP*, p. 501.
[92] I. Kant, *Logik, ed. cit*., p. 265.
[93] *CRP*, p. 308.

ce îl determină să le numească şi "raţionamente sofistice" sau, pur şi simplu, "sofisme". Acestea sunt: paralogismul, antinomia şi idealul. Dacă primul şi ultimul au mai mult semnificaţia de raţionamente "aparente", antinomia presupune clar o *contradicţie*, deci are caracter *dialectic*, indiferent de accepţia sofistică.

Antinomia înseamnă originar contradicţia între două legi (*nomoi*), două judecăţi sau raţionamente care par la fel de îndreptăţite. Formal, este vorba de două enunţuri *contradictorii*, dintre care, în mod normal, unul ar trebui să fie fals, şi celălalt, adevărat. Numai că, în cazul raţiunii (speculative), nu este vorba de simple judecăţi.

Kant nu procedează formal, şi nu-l interesează nici structura judecăţilor pe care le numeşte *teză* şi *antiteză*. Din această cauză, enunţurile sunt deficitare şi doar aproximativ simetrice, ceea ce pare să se fi urmărit cu premeditare, pentru a complica lucrurile. Dovada sau demonstraţia (*Beweis*) pentru teză şi apoi pentru antiteză pierde orice interes pentru aspectul formal. Kant se complică aici, apelând la tot felul de concepte ale vremii, până când pierde pe traseu orice semnificaţie dialectică a discuţiei. Completările din *Prolegomena*, în ciuda prezentării simplificate a enunţurilor, îl conduc la explicaţii bizare.

Simplificată, prima antinomie are ca teză: lumea are un început, iar ca antiteză: lumea este infinită. Ceea ce se observă de la prima vedere este faptul că sunt considerate aici ca fiind contradictorii două propoziţii afirmative. Subiectul "lumea", de fapt, ideea de lume, luat ca subiect banal, este un termen singular, ceea ce înseamnă că trebuia marcată negaţia pe care să se bazeze contradicţia. Căci, altfel, nu numai că nu este pusă în evidenţă, dar poate să nici nu existe. De

exemplu, se poate considera că lumea este infinită, chiar dacă are un început, cum este infinit şirul numerelor naturale, cu toate că începe cu numărul "unu". S-ar putea corecta exprimarea kantiană, cum procedează, de exemplu, Hegel. El reduce predicatele la opoziția: limitat-nelimitat, ceea ce permite menținerea ambelor propoziții afirmative: lumea este limitată – lumea este nelimitată. Hegel chiar dă o formă lingvistică ideal-categorială şi predicatelor: limitabilitate şi nelimitabilitate (*Bergrenzheit-Unbegrenzheit*). Aceasta, pentru faptul că Hegel era conştient de aspectul categorial pe care să-l ia raportarea.

În formă simplă, propozițională copulativă, predicatul devine banal. Chiar în formularea simplă a antitezei, *ideea de lume* (deşi Kant nu insistă asupra aspectului ideal al subiectului) nu este raportată la *ideea de infinit*, respectiv la infinitate, ci i se atribuie doar predicatul de "infinit", prin copula "este".

O exprimare corectă ar fi evidențiat, în al doilea rând, nu numai raportul predicatelor cu acelaşi subiect, ci şi raportul dintre predicate, nemențional de Kant.

Dar simpla prezentare a tezei şi antitezei nu reprezintă totuşi un raționament, fie el sofistic sau nu. Din cadrul raționamentului face parte şi "demonstrația" (*Beweis*) tezei şi antitezei. Hegel remarcă, pe bună dreptate, că "această expunere e foarte imperfectă, fiind, pe de o parte, încurcată şi confuză în ea însăşi şi, pe de altă parte, falsă cât priveşte rezultatul ei…"[94].

Kant încearcă o demonstrație apagogică în care comite, cum observă Hegel, *petitio principii*. Dar se poate face abstracție şi de acest lucru. Obiectivul este acela de a demonstra că ambele propoziții au aceeaşi

[94] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1932, p. 183.

îndreptățire, valoric, că ambele sunt adevărate, ceea ce ar trebui să infirme caracterul lor contradictoriu. Dar nici propozițiile nu sunt prezentate corect, pentru a fi contradictorii prin structură – ca afirmația față de negație, când subiectul şi predicatul rămân aceleaşi –, nici demonstrația de adevăr a ambelor nu e convingătoare. Mai mult, Kant însuşi zice că în aceeaşi antinomie, în ciuda propriei sale demonstrații, "amândouă afirmațiile opuse una față de cealaltă sunt false"[95]. Aceste oscilații, demonstrarea adevărului celor două propoziții şi, totodată, considerarea lor ca falsă, denotă imposibilitatea de a concepe şi, mai ales, de a accepta contradicția din perspectiva rațiunii obişnuite.

Importantă este şi concluzia la care ajunge Kant. Contradicțiile acestea nu se ivesc datorită caracterului opozițional al transcendenței, ci sunt "conflicte ale RAȚIUNII cu sine însăşi", datorate faptului că aceasta "îşi întinde domeniul dincolo de toate limitele experienței"[96]. Ceea ce înseamnă că nu există şi nu poate fi conceput nici un mod de gândire care să contravină principiului noncontradicției din logica obişnuită a rațiunii. Aici nu numai că suntem foarte departe de gândirea dialectico-speculativă, dar ne este şi interzis accesul la aceasta, pe motivul încălcării principiilor elementare ale gândirii raționale.

Cu toate acestea, Kant a presimțit gândirea speculativă, care îi va datora atât de mult (schema triadică, opoziția teză-antiteză, dar şi sinteza, despre care a tot vorbit, dar pe care n-a mai aplicat-o în cazul antinomiilor).

Kant a "căzut" peste multe probleme efective ale gândirii speculative, dar fie le-a evitat, fie le-a redus, în

[95] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 53.
[96] *CRP*, pp. 400-401.

cele din urmă, la interpretări bazate pe simpla raţiune. În cazul idealului, de exemplu, el observă că enunţuri de genul "Dumnezeu este atotputernic" nu sunt redate bine propoziţional, prin intermediul copulei "este"[97]. Că aici nu este vorba de un simplu predicat care să se adauge ideii de Dumnezeu, ci este vorba de o relaţie specială între acestea. Dar Kant nu voia să admită decât judecăţi analitice sau sintetice, în care predicatul adaugă ceva sau nu subiectului. În plus, acceptând că cele două componente ale antinomiei sunt false, el consideră că "însuşi conceptul care stă la baza lor este contradictoriu"[98], ceea ce sună foarte hegelian, numai că aici nu este vorba de un simplu "concept" (*Begriff*), ci despre o idee. Exemplul dat de Kant, cu "cercul pătrat", coboară discuţia la nonsens şi îl obligă să conchidă că "prin acel concept nu este gândit *absolut nimic*, pentru că între cele două propoziţii contradictorii nu poate fi gândită o a treia propoziţie"[99]. Or, în orice accepţie, este greu de admis că prin *lume*, *suflet* etc., căci despre aceste idei era vorba, nu despre "cercuri pătrate", *nu gândim absolut nimic*. Şi tocmai astfel de idei pot fi considerate "contradictorii", în sensul că, fiind genuri supreme, cuprind genuri subordonate contrare. Şi tocmai în astfel de situaţii ar putea să apară o "a treia propoziţie", un fel de sinteză a contrariilor, de genul "Lumea este finită şi infinită", dacă ţinem la forma propoziţională cu "este" şi la formulări predicative.

Kant ajunge la astfel de probleme, dar le prezintă incorect, prin prisma raţiunii obişnuite, o "raţiune speculativă" doar prin tendinţă. Această tendinţă va constitui suportul viitoarelor doctrine dialectico-

[97] *Ibidem*, p. 479.
[98] I. Kant, *Prolegomena*, cap. 52 (b).
[99] *Loc. cit.*

speculative germane. Adică tocmai ceea ce Kant a interzis principial să se facă.

Pe de altă parte, pierzând semnificaţia speculativă a ideilor, coborâte de către Kant la nivelul de simple concepte, fără referinţe la transcendenţă, comentatorii săi au conchis că în lume, prin care ei înţeleg mediul înconjurător, n-ar exista nici o contradicţie[100]. Ceea ce Kant rezolvase fără intermediul criticii, numai că el vorbise despre caracterul antitetic, opoziţional al acestei lumi înconjurătoare, ceea ce nu i-a mai interesat pe comentatori.

[100] K. Rosenkranz, *Geschichte der kantischen Philosophie*, Leipzig, 1840, p. 179, şi K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1903, p. 262.

IDEALUL MORAL AL LUI KANT

Mircea **FLONTA**

Un important om politic din România, care se străduieşte să câştige popularitate prin exprimarea deschisă a ceea ce presupune că gândesc mulți, a formulat recent următoarea cugetare: “Tot ce înseamnă ființă umană trebuie să trăiască aşa cum crede că este plăcut.”

Aceasta este o exprimare directă, poate cam brutală, a unei perspective strict hedoniste asupra vieții omeneşti. Cei care aprobă un asemenea mod de a gândi sau, chiar mai mult, îl socotesc drept ceva de la sine înțeles - ei sunt mulți la noi şi în alte părți - presupun că el va fi contestat doar de ipocriți. Pe acest fundal, mi se pare tentant să reflectăm asupra unui ideal de viață diametral opus, un ideal ca cel propus de Immanuel Kant.

Etica kantiană este, cum bine se ştie, o etică a datoriei. Pentru Kant, datoriile se exprimă în toate acele maxime de comportare pe care le va urma o ființă omenească în măsura în care comportarea ei va fi dictată numai de rațiune. Aceste maxime sunt imperative care rezultă din scopuri stabilite de rațiune. În opoziție cu scopurile care exprimă pornirile noastre egoiste, exclusiviste, scopurile stabilite de rațiune sunt universalizabile. Ele vor fi acceptate de toate ființele raționale.

Prima noastră impresie ar putea să fie că a cere oamenilor să se conducă după asemenea scopuri şi imperative este o probă de naivitate înduioşătoare. Numai cel lipsit de experiență sau cel care a trecut prin

viață fără să învețe nimic cu privire la firea omenească ar putea să-şi facă iluzii în această privință.

Kant nu a fost, totuşi, un idealist în sensul comun al cuvântului, adică un om lipsit de simțul realității. El era conştient de fragilitatea (*fragilitas*) şi de şubrezenia (*Gebrechlichkeit*) firii omeneşti. Subliniind contrastul dintre ceea ce prescrie legea morală a rațiunii şi puterea covârşitoare pe care o exercită înclinațiile opuse datoriei, chiar şi asupra celor mai buni oameni, filosoful observa în scrierea sa asupra religiei: "Legea spune: «Fiți sfinți (în purtarea voastră), precum părintele vostru ceresc!» Căci acesta e idealul Fiului Domnului şi ne este indicat drept model. Însă distanța dintre Binele pe care se cuvine să-l realizăm şi Răul de la care plecăm este infinită, astfel încât nu putem s-o parcurgem niciodată sub raportul faptei, adică al adecvării conduitei la sfințenia legii."[1] Sfânt este pentru Kant ceva inaccesibil omului. Spre deosebire de ipoteticele ființe pur raționale, libere de orice înclinații contrare datoriei, omul este o ființă înzestrată cu rațiune şi, totodată, o ființă sensibilă, supusă tot timpul tentației aproape irezistibile de a se îngriji doar de propriul ei bine şi aceasta adesea în dauna binelui semenilor. Tocmai deoarece, în opoziție cu o "voință pură, voința noastră de a face binele este unul din acele lucruri care se obține doar cu prețul unor mari sforțări, Kant admitea că "omul divin" nu va putea fi dat drept pildă "omului natural".[2] Filosoful vedea în "natura umană sensibilă" o piedică de netrecut în calea înfăptuirii depline a idealului moral. Adresându-se celor care sperau că o colectivitate omenească ar putea deveni vreodată o comunitate etică, Kant scria: "Însă cum ne putem aştepta ca dintr-un lemn atât

[1] Imm. Kant, *Religia în limita rațiunii pure*, trad. Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, pp. 90-91.
[2] *Ibidem*, p. 87.

de strâmb să fie meşterit ceva cu desăvârşire drept?".[3] In una din ultimele sale scrieri, în *Metafizica moravurilor*, el admitea, chiar dacă cu părere de rău că, "specia noastră nu este aptă să poată inspira prea multă dragoste, dacă e cunoscută mai îndeaproape".[4] Caracterizând prietenia, considerată în desăvârşirea ei, drept o unire a dragostei şi respectului pentru o altă persoană, Kant observa că aceasta este în practică de neatins.[5] Referindu-se la acțiuni "de felul cărora lumea nu ne-a oferit nici un exemplu şi în privința cărora cineva, care ar întemeia totul pe experiență, ar avea mari îndoieli chiar că ele pot fi realizate, Kant numeşte "pura loialitate în prietenie", afirmând că ea "poate fi nu mai puțin pretinsă de la fiecare om, chiar dacă e posibil ca până acum să nu fi existat nici un prieten loial ...".[6]

Dincolo de o percepere acută a infirmității naturii umane, Kant a fost realist şi într-un alt sens. În scrierile sale revine observația că asigurarea propriei bunăstări este, cel puțin în mod indirect, o datorie deoarece tentația de a încălca obligațiile pe care ni le prescrie rațiunea sporeşte sub presiunea grijilor şi a nevoilor nesatisfăcute. Pentru Kant era clar că sărăcia întăreşte multe înclinații contrare datoriei.[7] El ştia asta şi din proprie experiență. Până dincolo de mijlocul vieții sale, Kant a trebuit să trăiască cu mijloace foarte modeste, şi

---

[3] *Ibidem*, p. 139.

[4] Imm. Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, ediția a II-a revăzută şi adăugită, Editura Antaios, Bucureşti, 1999, pp. 228-29.

[5] *Ibidem*, p. 293.

[6] Imm. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1972, pp. 25-26.

[7] "A căuta pentru sine bunăstarea nu este în mod direct o datorie; însă indirect poate foarte bine să fie: anume pentru a preveni sărăcia care tentează la viciu." (*Metafizica moravurilor*, p. 216.)

numai o disciplină de fier, dublată de un spirit exemplar de economie l-au ferit de compromisuri pe care nu şi le-ar fi putut ierta. Odată ce realizăm cât de departe rămân cei mai buni oameni de satisfacerea deplină a îndatoririlor ce le revin față de ei înşişi şi față de alții, putem să ne dăm seama mai bine cât de mult şubrezesc vitregiile vieții, nenorocirile personale, bolile şi sărăcia capacitatea oricum slabă a oamenilor de a urma poruncile rațiunii. Cu prilejul morții unui coleg de la Universitatea din Königsberg, profesorul de drept L'Estag, filosoful şi-a exprimat scepticismul prin cuvintele: "A fi în acelaşi timp om şi înțelept este prea mult pentru muritori." Kant, care a făcut eforturi mari şi continue pentru a trăi în acord cu acele convingeri care susțin filosofia sa morală, ştia ce spune atunci când scria într-o notă de subsol a lucrării sale despre religie: "Nici un om căruia moralitatea nu-i este indiferentă nu poate fi satisfăcut de sine, fără a trăi chiar un sentiment de amară insatisfacție de sine, fiindcă este conştient de acele maxime care nu concordă cu legea morală din el."[8] O observație convergentă cu alta, din *Critica rațiunii practice*, observația că "legea morală umileşte inevitabil pe fiecare om, când acesta compară cu ea tendința sensibilă a naturii lui."[9]

Pornind de la asemenea premise, se poate aprecia că filosoful din Königsberg a propus o concepție austeră, chiar eroică asupra vieții bune. Este îndeobşte recunoscut că această concepție este una austeră. Voi încerca să arăt în ce sens poate fi ea calificată drept eroică.

[8] *Religia în limita rațiunii pure*, p. 64.
[9] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1972, p. 163.

Trăsăturile distinctive ale idealului de viață a lui Kant vor fi bine puse în evidență pe fundalul contrastant pe care îl reprezintă, pe de o parte acea mentalitate şi acea tradiție a gândirii morale care acceptă în mod neproblematic că țelul suprem al vieții omeneşti este fericirea şi, pe de altă parte, înțelegerea convențională a moralei creştine.

Punctul de plecare al lui Kant îl reprezintă supoziția că singura viață cu adevărat bună este cea al cărei țel este dat de rațiune. Experiența indică însă, observă Kant în prima secțiune a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, că orientarea după rațiune este în mult mai mică măsură în stare să servească "savurării vieții şi fericirii" decât o poate face instinctul, adică pornirile naturale. Adevărata menire a rațiunii "trebuie să fie aceea de a da naştere unei voințe care să fie bună în sine, şi nu ca mijloc pentru un alt țel". Dar urmărirea neabătută a ceea ce prescrie voința bună, drept țel prim şi necondiționat," limitează în multe feluri - cel puțin în viața aceasta - atingerea celui de-al doilea, care este întotdeauna condiționat, anume fericirea."[10] Într-o notă de subsol a scrierii despre religie, Kant afirmă: "Ca ființă rațională finită, omul nu poate să renunțe la țelul său natural care este fericirea. Dar el devine demn de fericire doar prin strădania sa neîncetată de a respecta legea morală."[11] Este un punct de vedere care a fost reafirmat într-un articol publicat în acelaşi an (1793).[12] Iar în *Prefața* la *Metafizica moravurilor*, Kant va preciza că

[10] *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 14.
[11] *Religia în limitele rațiunii pure*, p. 65.
[12] Vezi Imm. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, în Immanuel Kant, Sämtliche Werke, vol. VI, Karl Vorländer (ed.), Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1922.

omul trebuie să se considere obligat să-şi facă datoria fără să se gândească că fericirea ar fi consecința îndeplinirii datoriei, fără să se întrebe ce efect ar avea îndeplinirea datoriei asupra fericirii sale. Altfel spus, el trebuie să urmeze calea datoriei pe un temei pur moral.[13] Îndeplinirea datoriei este, aşadar, un imperativ necondiționat, fericirea este ceva subordonat şi condiționat. Cel mai înalt bine pentru om este de a atinge starea de deplină mulțumire de sine - fericirea - prin îndeplinirea datoriei.

Cât priveşte conturarea idealului moral al lui Kant prin raportare la morala creştină convențională trebuie, mai întâi, să se sublinieze că filosoful aprecia religia creştină ca fiind acea religie istorică care se apropie cel mai mult de religia rațiunii. Cu toate acestea, el s-a distanțat în mod clar de răspunsul pe care îl dă religia creştină, în prezentarea şi înțelegerea ei curentă, la întrebarea "Ce putem spera?". Este vorba de promisiunea fericirii veşnice, drept răsplată a vieții virtuoase pe acest pământ. În opoziție cu ceea ce Kant numeşte "religia cultică", religia în care datoria este văzută ca o obligație a omului față de Dumnezeu, în "religia morală pură" împlinirea datoriei este o obligație a omului față de sine însuşi, ca ființă rațională. Kant afirmă explicit că cel care îşi face datoria "de dragul răsplății (sau chiar a absolvirii de pedeapsa meritată) ... acționează mai degrabă prudent decât moral", spre deosebire de cel care îşi face datoria "numai de dragul ei însăşi".[14] Încă şi mai categoric se exprimă Kant când

[13] Vezi *Metafizica moravurilor*, p. 205.

[14] *Religia în limita rațiunii pure*, p. 226. Ce-i drept, Kant nu şi-a afirmat în mod deschis dezacordul cu înțelegerea curentă a răsplății după moarte, ci a încercat să interpreteze textele tradiției creştine în sensul principiului său, principiul potrivit

scrie despre virtute că "ea trebuie să fie considerată pentru sine drept propriul ei scop şi drept propria ei răsplată".[15]

În centrul reprezentării kantiene despre viața bună stă ideea că aceasta va putea fi câştigată şi păstrată numai prin sforțarea aspră şi continuă a omului de a-şi supune deciziile şi acțiunile controlului rațiunii. Ca ființă sensibilă, omul are predispoziții şi înclinații parțial bune şi parțial rele. Răul în purtarea omului nu izvorăşte din înclinații, ca atare, ci din lipsa sau slăbiciune a controlului lor de către rațiune. Face răul, credea Kant, cel care aude glasul rațiunii dar se abate în maxima acțiunii sale de la ceea ce porunceşte legea morală. Această abatere, şi nu o predispoziție naturală sau alta, i se poate imputa, prin urmare, omului. "Temeiul Răului nu poate fi plasat, cum se face de obicei, în sensibilitatea umană şi în înclinațiile naturale rezultate din ea." Doar "aplecarea spre Rău, care, întrucât vizează moralitatea subiectului, se găseşte în om ca ființă ce acționează liber, trebuie să-i fie imputată chiar lui, ca singur vinovat ...".[16] Ceea ce decide, prin urmare, este relația maximei acțiunii cu legea morală. Iată de ce "omul poate să fie rău chiar dacă el săvârşeşte numai fapte bune". Acesta

---

căruia oamenii trebuie să-şi facă datoria doar de dragul datoriei. Astfel, referindu-se la un pasaj din Evanghelia după Matei, acel pasaj în care Judecătorul lumii îi declară aleşi pentru împărăția sa pe cei care au acționat fără a ține smeama de răsplată, Kant scrie că "vorbind despre răsplata din lumea viitoare propovăduitorul Evangheliei n-a vrut să facă din aceasta resortul acțiunilor, ci a căutat doar s-o transforme în obiectul celui mai pur respect şi al deplinei satisfacții morale pentru o rațiune ce judecă menirea omului în ansamblu." (*op. cit.*, p. 227.)

[15] *Metafizica moravurilor*, p. 232.

[16] *Religia în limitele rațiunii pure*, pp. 47-48.

ar putea fi cazul unui individ preocupat doar de buna lui reputație, într-o colectivitate cu moravuri bune. Mobilul faptelor sale constant bune va fi, în acest caz, preocuparea pentru păstrarea şi consolidarea reputației, şi nu intenția pură, izvorâtă din legea morală.

Viața bună se obține, aşadar, printr-o sforțare necontenită de a face din legea morală resortul şi mobilul acțiunii, acea sforțare prin care omul câştigă şi menține controlul rațiunii asupra a tot ce năzuieşte, decide şi întreprinde. Mai mult, pentru Kant, viața bună este însăşi această sforțare şi luptă. Suntem în fața unui motiv central al gândirii sale morale, care va putea fi caracterizat drept o transfigurare a motivului creştin al jertfei, al sacrificiului. În *Prefața* la *Metafizica moravurilor*, se vorbeşte de "o forță şi putere herculeană" care sunt necesare omului pentru "a învinge înclinațiile ce nasc viciul".[17] Expus neîncetat atacurilor Răului, el trebuie, pentru a-şi afirma libertatea, să fie tot timpul pregătit de luptă. Preț are numai ceea ce se obține prin această luptă. Meritul moral, un merit care poate să revină doar ființelor raționale imperfecte, se câştigă prin sforțare împinsă până la sacrificiu. Constrângerea care decurge din imperativul moral nu se exercită asupra ființelor raționale în genere, afirmă Kant, ci intervine numai "pentru oameni ca ființe naturale raționale, care sunt îndeajuns de lipsiți de sfințenie încât să poată fi cuprinşi de dorința de a încălca legea morală, cu toate că ei îi recunosc autoritatea, şi, chiar şi atunci când o urmează o fac cu toate acestea fără plăcere (cu opoziția înclinației lor), în ceea ce constă propriu-zis constrângerea".[18] Este sensul în care perspectiva lui Kant asupra binelui în

[17] *Metafizica moravurilor*, p. 204.
[18] *Ibidem*, pp. 207-208.

această lume este în mod fundamental opusă celui a hedonistului.

Patosul acestei reprezentări asupra datoriei este dat de convingerea că adevărata mulțumire a omului va fi obținută numai prin efortul încununat de succes de a face lucruri pe care de multe ori nu suntem înclinați să le facem. Contrastând iubirea, ca înclinație, cu binefacerea din datorie, filosoful scrie că spre cea din urmă "nu ne îndeamnă nici o înclinație, ba chiar există o aversiune firească şi irezistibilă care i se opune". Ea "se găseşte în voință, şi nu în înclinația senzației, în principiile acțiunii şi nu în compasiunea care înduioşează; dar numai cea dintâi poate fi poruncită.".[19] Se are în vedere aici bunăvoința față de cei care nu ne inspiră dragoste, bunăoară față de mizantropi. În scrierea despre religie, această temă este dezvoltată ca o reinterpretare a motivului creştin al jertfei. Câştigarea dispoziției morale bune, se spune aici, "constituie deja în sine un sacrificiu şi reprezintă începutul unei lungi serii de rele fizice ale vieții - rele pe care omul bun, având dispoziția morală a Fiului Domnului, le ia asupra sa, şi anume doar de dragul Binelui ...".[20] Viața omului care aspiră la virtute este una eroică. Kant va caracteriza virtutea drept "tăria maximei omului în urmarea datoriei sale"[21], acea tărie care este necesară pentru a învinge înclinații

[19] *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 17.

[20] *Religia în limitele rațiunii pure*, p. 102. Kant recunoaşte că în referirile sale la creştinism el interpretează *Biblia* potrivit moralei, şi nu morala conform *Bibliei*, precizând că o strădanie "de a căuta în *Scriptură* un sens aflat în armonie cu tot ce e mai sfânt din ceea ce ne învață rațiunea - nu numai că poate fi îngăduită, ci trebuie să fie considerată mai degrabă o datorie ..." (*op. cit.*, p. 17.)

[21] *Metafizica moravurilor*, p. 222.

copleşitoare care contravin legii morale. Spunând aceasta, Kant îl citează pe contemporanul său, medicul şi gânditorul elveţian Albrecht Haller: "Omul, cu toate defectele sale, este mai bun decât oastea fără voinţă a îngerilor."[22] Virtutea, meritul moral, nu există, aşadar, decât acolo unde duşmanul este puternic şi activ. Nu putem vorbi de virtute la fiinţele sfinte, acele fiinţe care nu sunt tentate, nici măcar o dată, să încalce legea datoria.[23]

Înţelegerea kantiană a vieţii bune drept ceva ce se poate obţine doar prin sforţare, luptă şi sacrificiu şi constă în însăşi această sforţare şi luptă aminteşte de o exprimare memorabilă a lui Friedrich Schiller. Acesta spunea că nu adevărul, ci năzuinţa şi sforţarea neîncetată de a se apropia de el, constituie fericirea cercetătorului. Kant, la rândul său, socotea că cea mai înaltă satisfacţie pe care o poate trăi o fiinţă raţională imperfectă este conştiinţa faptului că şi-a făcut datoria, rezistând unor tentaţii din cele mai puternice, izbutind cu preţul unei sforţări tenace să-şi pună voinţa sub controlul raţiunii. Este o stare pe care Kant o va descrie în *Prefaţa* celei de-a doua părţii a *Metafizii moravurilor*, scriind că cel care a învins atracţiile viciului, făcându-şi datoria care

[22] *Ibidem*, p. 224. Tema poate fi întâlnită încă în *Lecţiile despre etică* din anii 1775-80, într-un pasaj în care Kant invocă idealul stoic al înţeleptului. "Acest înţelept este un rege deoarece este stăpân asupra fiinţei sale şi deoarece fiind propriul său stăpân el nu poate fi constrâns. Un asemenea înţelept era preferat chiar şi zeilor, care nu au nici un obstacol de învins şi nu trebuie să reziste nici unei tentaţii, în timp ce el nu ajunge la perfecţiune decât depăşind cu propriile sale forţe toate obstacolele." (*Leçons d'étique*, traducere de Luc Langlois, Librairie Générale de France, 1997, p. 80.)

[23] Vezi *Ibidem*, p. 211.

este adesea "anevoioasă", se află "într-o stare de linişte sufletească şi de mulțumire care poate fi numită foarte bine fericire, stare în care virtutea este propria sa răsplată".[24] Cei incapabili, chiar în cea mai mică măsură, să trăiască asemenea satisfacții sunt declarați "morți din punct de vedere moral".[25] Kant mărturisea că în calitate de ființă speculativă, animată de râvna de a cunoaşte cât mai mult, omul poate să accepte resemnat că puterile lui sunt limitate. Atunci când percepe însă clar şi puternic glasul rațiunii, el va năzui cu toate puterile sale spre ceea ce oferă adevărata valoare vieții. Iată ce i-a spus Kant, pe atunci în vârstă de 65 de ani, unui scriitor rus, Nicolai Mihailovici Karamsin, care l-a vizitat cu ocazia unei călătorii prin Europa: "Dacă îmi amintesc acum de bucuriile pe care le-am avut în viață, nu simt nici o satisfacție; dacă mă gândesc însă la împrejurările în care am acționat potrivit legii morale, care este înscrisă în sufletul meu, atunci simt cea mai curată bucurie. O numesc lege morală, alții o numesc conştiință, sentimentul a ceea ce este drept şi nedrept, putem s-o numim cum vrem, dar ea există. Am mințit, nimeni nu o ştie, dar eu mă ruşinez."[26] Din punctul de vedere al unei mentalități răspândite, asemenea cuvinte vor fi interpretate drept o încercare de a se consola a unuia care nu a ştiut şi nu a putut să guste din plin bucuriile vieții. Mesajul filosofului pare să sune mohorât, ascetic. A-l recepta astfel înseamnă însă a nu-l înțelege pe Kant. Pentru el nu nesocotirea pornirilor naturale, reprimarea satisfacțiilor şi plăcerilor simple ale vieții, era miza controlului rațiunii, ci dobândirea unui grad cât mai înalt

[24] *Ibidem*, p. 205.
[25] *Ibidem*, p. 227.
[26] Karl Vorländer, *Kant's Leben* (1911), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1974, p. 226.

de libertate. Un punct în care Kant se întâlneşte cu cea ma bună tradiție stoică. Exersarea virtuții, subliniază el, trebuie întreprinsă nu numai cu curaj, ci şi cu voioşie. "Căci ea are de luptat cu obstacole pentru a căror înfrângere trebuie să-şi adune toate forțele şi, în acelaşi timp, să sacrifice multe bucurii ale vieții, a căror pierdere poate face uneori sufletul cu desăvârşire sumbru şi ursuz; iar ceea ce nu se face cu plăcere, ci doar ca o corvoadă, pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, ea nu are valoare interioară şi nu este îndrăgită, iar ocazia practicării sale este evitată pe cât este posibil."[27]

În lumina unor asemenea reflecții, nu vom fi deloc surprinşi că autorul *Metafizicii moravurilor* punea cel mai mare preț pe demnitatea ființei omeneşti, pe respectul pentru sine şi pe respectul demnității semenilor. Trebuie să ne străduim din toate puterile să dobândim prețuirea pentru propria noastră persoană. Şi suntem datori să stimulăm respectul de sine la alții, ca sursă a tuturor pornirilor bune. Doar că acest sentiment înălțător nu poate fi câştigat şi păstrat decât atunci când acțiunile noastre sunt în acord cu legea morală. Ca şi stoicii, Kant credea că problemele omului care aspiră la acea "stare de linişte sufletească şi de mulțumire care poate fi

[27] *Metafizica moravurilor*, p. 306. Filosofii stoici subliniau că a trăi în acord cu rațiunea înseamnă a trăi în seninătate şi voioşie. Iată o însemnare, în acest sens, a împăratului-filosof Marcus Aurelius: "Eu mă simt voios ori de câte ori îmi păstrez sănătoasă rațiunea conducătoare şi cu o astfel de predispoziție încât să nu respingă nici un om şi nici vreuna din întâmplările care survin oamenilor, ci să primească totul cu voie bună, folosind fiecare împrejurare potrivit cu valoarea ei." (Marcus Aurelius Antonius, *Către sine*, traducere de M. Peucescu şi D. Burtea, Editura Minerva, 1977, p. 181.)

numită foarte bine fericire" sunt cele pe care le are în primul rând cu sine, nu cu semenii săi. Virtutea, scria el, este întotdeauna în progres şi la începuturi "deoarece în mod obiectiv este un ideal, adică ceva de neatins de care avem datoria de a ne apropia cât mai mult, şi pentru că, din punct de vedere subiectiv, dacă ea nu sporeşte atunci va coborî în mod inevitabil".[28]

Kant privea omul în primul rând ca ființă morală şi respecta, cu precădere, năzuința lui spre bine. Indivizii cei mai merituoşi din acest punct de vedere ocupau poziția cea mai înaltă în ceea ce priveşte stima lui, independent de talente şi de înfăptuirile lor. Aceasta este o scară de valori care contrastează violent cu cea a unei lumi în care puterea, bogăția, fie şi capacitatea creatoare sau inteligența, sunt cele care aduc considerația celorlalți, iar o ființă de o integritate remarcabilă nu atrage atenția decât, poate, deoarece nu constituie o primejdie pentru alții, în primul rând pentru ambițioşii lipsiți de scrupule. Chiar şi cel care se fereşte de emfaza moralizatoare nu va putea să nu bage de seamă că lumea de astăzi nu răspunde, cel puțin în anumite privințe, speranțelor şi aşteptărilor filosofului luminării, care scria acum mai bine de două sute de ani că, în calitate de subiect al unei rațiuni moral-practice, orice persoană "posedă o demnitate (o valoare lăuntrică absolută), prin care constrânge toate ființele raționale din lume să-i poarte respect, putând să se măsoare cu fiecare din ele şi să fie apreciată pe picior de egalitate".[29] Oameni care din multe puncte de vedere nu sunt proeminenți, gândea Kant, au aceeaşi demnitate cu cei care sunt înzestrați cu cele mai rare daruri. Nu trebuie să

[28] *Metafizica moravurilor*, p. 236.
[29] *Ibidem*, p. 257.

ne plecăm decât în fața idealului moral pe care ni-l propune propria noastră rațiune.[30] Ehrgott Wasianski, care nu poate fi învinuit că ar fi schițat un portret idilic al marelui său prieten pe care l-a văzut aproape în fiecare zi, în ultimii ani ai vieții, evidențiază repulsia filosofului față de prefăcătoria şi artificialitatea, atât de răspândite, atunci ca şi astăzi, în relațiile dintre oameni, cu deosebire în straturile mai înalte ale societății. Kant nu ura nimic mai mult decât flatarea ieftină. El îi încuraja, dimpotrivă, pe cei apropiați să-l contazică atunci când aveau bune temeiuri să o facă şi le mulțumea cu emoție că au apărat ferm acel punct de vedere care li s-a părut corect.[31] În aceeaşi măsură idolatrizarea unor persoane, ca şi nesocotirea celei mai slabe pâlpâiri a conştiinței morale în cei mai mizerabili dintre semenii noştri, nu se bucurau de consimțământul lui Kant.

*

* *

A trăit Kant în acord cu acel ideal moral căruia îi dau profil scrierile sale? Răspunsul la o asemenea întrebare pare important pentru aprecierea caracterului realist al învățăturii sale morale. Căci ce ar putea spune o asemenea învățătură altora dacă chiar el care o propune a trăit într-un mod care se îndepărtează mult de principiile ei?

Admiratori ai lui Kant nu ezită să afirme că viața acestuia a fost exemplară tocmai fiindcă a fost trăită în deplină consecvență cu principiile pe care le-a formulat gânditorul. Otto Schöndörffer, unul dintre editorii scrisorilor lui Kant, remarca: “Kant nu numai că a trăit

[30] *Ibidem*, p. 259.

[31] Vezi E. Ch. Wasianski, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren*, Gräfe und Unzer Verlag, Königsberg, 1941, pp. 20-22.

ceea ce a propovăduit, ci el a propovăduit de asemenea ceea ce a trăit. Filosofia lui este expresia vie a personalității sale şi, invers, el şi-a structurat inconştient şi conştient personalitatea potrivit teoriei sale."[32]

Acesta este un punct de vedere care nu a rămas necontestat. Nu puțini i-au imputat omului Kant inconsecvențe în raport cu acel mod de viață pe care scrierile sale l-au propus contemporanilor şi posterității. Există temeiuri pentru a privi cu scepticism posibilitatea de a produce argumente convingătoare într-o dispută de acest gen. Se poate spune că, principiile unei filosofii morale fiind destul de generale şi abstracte, a arăta că autorul care le-a formulat a trăit sau nu în acord cu ele ar fi, până la urmă, o chestiune de interpretare. Totuşi, în cazul lui Kant lucrurile stau puțin altfel. După lucrările consacrate întemeierii principiului suprem al moralității, Kant a scris *Metafizica moravurilor*, o carte a cărei a doua parte conține o discuție aplicată asupra acelor îndatoriri ale omului care nu sunt impuse de norme exterioare, de legile juridice. Kant împarte aceste datorii în obligații față de sine şi obligații față de alții. Individul este dator, mai întâi, să facă toate eforturile pentru a se perfecționa pe sine, pentru a-şi cultiva şi pune în valoare toate aptitudinile şi talentele, iar, în al doilea rând, pentru a contribui, în limitele posibilităților şi capacităților sale, la binele semenilor. Nu poate fi o datorie - precizează Kant - propria fericire deoarece aceasta este un scop pe care îl au toți oamenii, şi tot aşa perfecțiunea altuia nu poate să fie o datorie a mea.[33] Moralitatea unor ființe raționale finite, supuse nevoilor, exprimă, după Kant, calitatea voinței lor de a decide şi de a acționa în toate împrejurările pornind

[32] O. Schöndörffer, „Einleintung", în (Hg.) O, Schöndörffer, Immanuel Kant. *Briefwechsel*, Bd.I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1924, p. XVIII.
[33] *Metafizica moravurilor*, p. 214.

de la îndatoririle față de sine şi față de alții. Considerațiile lui Kant asupra "principiilor teoriei virtuții" oferă, aşadar, criterii şi repere clare care ne permit să apreciem dacă filosoful a trăit sau nu potrivit învățăturii sale morale.

Să ne întrebăm, mai întâi: Poate fi pusă la îndoială consecvența modului cum a trăit Kant cu cerința de a munci din toate puterile pentru propria perfecționare? Înzestrat cu o constituție fizică delicată, Kant şi-a impus din tinerețe un regim de viață caracterizat prin regularitate, pe care l-a urmat cu o disciplină de fier. Tocmai acest regim i-a îngăduit să-şi pună în valoare într-un mod incomparabil aptitudinile intelectuale cu care a fost înzestrat. Voința lui neînduplecată a cenzurat necruțător, în aceeaşi măsură, formele cele mai insidioase ale comodității şi delăsării, cât şi atracțiile unei vieți plăcute şi ale faimei. Este poate unică insistența infinită a lui Kant de a-şi duce până la capăt cercetările astfel încât rezultatele lor să fie cât mai durabile, precum şi indiferența lui uluitoare față de atracțiile celebrității. Cea din urmă nu a fost atât expresia unei firi fericite, cât a strădaniei sale constante de a-şi reprima vanitatea, de a smulge din sine, după modelul înțelepților stoici, orice urmă de îngâmfare. Merită să fie invocate câteva fapte care ilustrează această atitudine.

În perioada lungii sale tăceri de un deceniu, care a premers apariției *Criticii rațiunii pure*, Kant nu s-a lăsat câtuşi de puțin influențat de insistența admiratorilor săi de a publica cât mai repede rezultate importante la care ajunsese în cercetările sale.[34] Puțini ştiu că marile

[34] Bunăoară Johann Caspar Lavater se arăta intrigat de tăcerea lui Kant, scriindu-i în februarie 1774: "De ce scriu atâția care nu pot să scrie - şi dumneavoastră, care puteți să o faceți atât de exemplar, nu? ... Kant - nu vreau să vă aduc elogii - însă spuneți-mi totuşi de ce tăceți? sau, mai mult:

coordonate ale filosofiei sale morale au căpătat contururi clare în mintea lui Kant mulți ani înaintea scrierilor sale în acest domeniu. *Întemeierea metafizicii moravurilor* a fost publicată în 1785, iar *Critica rațiunii practice* în 1788. Corespondența lui Kant şi alte mărturii ne semnalează că gândurile expuse în aceste scrieri s-au decantat de-a lungul a două decenii. În studiul introductiv pe care l-a publicat la traducerea franceză a *Lecțiilor despre etică*, autorul traducerii subliniază că publicarea, în volumul 19 al ediției Academiei prusace de ştiințe al operelor lui Kant, a reflecțiilor şi remarcelor scrise de el pe un exemplar al lucrării lui Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, manualul de care se servea pentru cursurile sale de filosofie morală, probează că încă la mijlocul anilor '60 el ajunsese în posesia unor teme şi idei centrale ale filosofiei sale practice.[35] Într-adevăr, în septembrie 1770, Kant îi scria lui Johann Heinrich Lambert, pe care îl socotea cea mai remarcabilă minte sistematică din lumea germană a epocii, "că este pe cale să finalizeze cercetări asupra filosofiei morale pure, în care nu se întâlnesc nici un fel de principii empirice".[36] Sunt cercetări publicate, cum se ştie, abia în 1785 şi 1788. Iar într-o scrisoare adresată fostului său student Marcus Herz către sfârşitul anului 1773 întâlnim

spuneți-mi că vreți să vorbiți." (Imm. Kant, *Brefwechsel*, Bd. I, p. 131.)

[35] Luc Langlois, „Les Leçons d'étique et la "decouverte" de la raison practique", în *op. cit.*, p. 15. Traducătorul apreciază că aceste lecții "ne oferă o primă versiune a acelei filosofii morale pure pe care corespondența şi scrierile sale nu încetează să o anunțe de câțiva ani." (p. 20)

[36] Imm. Kant, *Scrisori din anii de tăcere*, traducere de Lia Baltador, M-A Todoca şi Adriana Pop. Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2004, p. 32.

observația că metafizica are două părți "metafizica naturii şi metafizica moravurilor, dintre care o voi edita mai întâi pe cea din urmă...".[37] Or, *Metafizica moravurilor*, ultima lucrare importantă publicată de Kant, apare în 1797, la o distanță de aproape 25 de ani! Lui Johann Caspar Lavater, Kant îi comunica, în aprilie 1775, unele din reflecțiile sale asupra religiei. Astfel, el aprecia religia rațiunii drept nucleul tradiției creştine, iar restul conținutului Evangheliilor drept "învățătura ajutătoare a acesteia", deoarece cea din urmă "spune doar ceea ce a făcut Dumnezeu pentru a ajuta slăbiciunea noastră, cea dintâi însă ceea ce trebuie să facem pentru a deveni demni de toate acestea"[38]. Sunt teme dezvoltate în lucrarea *Religia în limitele rațiunii pure*, care a fost publicată în 1793!

Cuvintele sunt slabe pentru a evoca contrastul dintre atitudinea atâtor autori dornici de reputație, acei autori care invocă cu insistență, dar fără bune temeiuri, însemnătatea şi originalitatea ideilor lor, şi comportarea lui Kant care, deşi pe deplin convins că rezultatele la care a ajuns vor pune filosofia pe baze noi, a amânat mulți ani publicarea lor preocupat doar de temeinicia elaborării, şi nu de o recunoaştere publică cât mai grabnică şi mai largă. Cine ar fi fost, prin urmare, mai îndreptățit decât Kant să vorbească despre efortul de autoperfecționare, ca o datorie față de sine însuşi?

S-ar putea obiecta şi s-a obiectat că filosoful nu ar fi fost întotdeauna la fel de scrupulos în ceea ce priveşte datoria de a contribui la fericirea celorlalți. Se relatează, de exemplu, că profesorul Kant nu şi-a vizitat mulți ani surorile de condiție modestă care trăiau în acelaşi oraş,

[37] *Ibidem*, p. 69.
[38] *Briefwechsel*, Bd.I, pp. 135-36.

ceea ce ar indica o indiferență greu de justificat. O asemenea întâmpinare este binevenită deoarece ea prilejuieşte clarificări importante asupra modului cum vedea Kant îndatoririle față de semeni. Oamenii, gândea el, au nevoi şi năzuințe din cele mai diferite, iar contribuția noastră la fericirea lor va trebui să fie una potrivită acestor nevoi şi năzuințe în măsura în care ele sunt justificate din punct de vedere moral. Kant a apreciat că lucrul cel mai important pe care îl poate face pentru rudele sale apropiate - persoane fără preocupări intelectuale - este să le acorde sprijin material. Ceea ce a făcut cu prisosință în timpul vieții şi prin ceea ce le-a lăsat în mod generos după moartea lui, din banii pe care i-a adunat printr-un trai exemplar de sobru, moderat şi cumpătat pentru o persoană cu poziția şi reputația lui. Filosoful a crezut că este mai potrivit să-şi petreacă timpul liber în societatea unor oameni de la care poate învăța mai mult şi cărora le poate oferi ceva semnificativ din resursele spiritului său. Acele reflecții după care pare să se fi condus Kant în viața de fiecare zi, în relațiile sale cu semenii, transpar foarte clar dintr-un pasaj al ciornei scrisorii pe care i-a adresat-o în primăvara anului 1792 Mariei von Herbert, o doamnă care îi ceruse sfatul în probleme de ordin personal. Iată acest pasaj: “Valoarea vieții în măsura în care ea constă în ceea ce putem resimți drept bun este supraapreciată, dar dacă este apreciată după ceea ce putem face bine, atuncea este demnă să fie păstrată cu cea mai mare atenție şi grije şi să fie folosită voios pentru țeluri bune.”[39] Raportate la învățătura morală a lui Kant în ansamblul ei, aceste scurte observații pot fi socotite revelatoare. În spiritul eticii sale a datoriei, viața unui individ este apreciată

[39] *Ibidem*, Bd. II, p. 566.

drept importantă, nu atât prin satisfacțiile pe care le oferă, cât prin contribuția pe care o poate aduce la binele semenilor. Cu cât înfăptuirile individului sunt mai însemnate, atât din punctul de vedere al contribuției lor la binele celor ce îl înconjoară, cât şi a ceea ce oferă ele contemporanilor şi generațiilor viitoare, cu atât va fi mai imperativă obligația ca viața lui să fie "păstrată cu cea mai mare atenție şi grijă". În anii maturității, Kant a trăit cu conştiința clară a însemnătății cercetărilor sale. Eliberat de preocupări practic-gospodăreşti şi de obligațiile unei vieți de familie, el şi-a organizat viața cotidiană şi relațiile sociale acordând prioritate obligațiilor sale de profesor şi îndeosebi înfăptuirii, în spiritul celei mai înalte responsabilități, a proiectelor sale ca gânditor. Programul său zilnic inflexibil, preocuparea lui pentru sănătate, care a putut fi resimțită ca excesivă de unii din cei apropiați, opțiunile filosofului în alegerea prietenilor şi în relațiile cu autoritățile pot fi cel mai bine înțelese din această perspectivă.

Consacrându-şi toate aptitudinile şi forțele construirii unui sistem filosofic de proporții grandioase, Kant a dus o viață exterioară caracterizată printr-o uniformitate vecină cu monotonia, lipsită în mare măsură de evenimente, de provocări care solicită decizii dramatice. Există, totuşi, o excepție în această privință şi ea merită să fie discutată în lumina considerațiilor de mai sus. Am în vedere conflictul bătrânului Kant cu autoritățile, un conflict prilejuit de apariția scrierii sale despre religie.

Incidentul a fost pregătit prin urcarea pe tronul Prusiei a regelui Friedrich Wilhelm II. Noul rege se deosebea în mod izbitor de predecesorul său, Friedrich cel Mare, prin înclinațiile sale obscurantist-bigote. El l-a numit ca ministru al Justiției şi Învățământului pe teologul

Wöllner în locul baronului von Zedlitz, protectorul lui Kant. Iritat de ceea ce a auzit despre noua scriere a lui Kant, regele i-a cerut ministrului său să intervină. În octombrie 1794, a fost promulgată o ordonanță de Cabinet în care i se reproşa filosofului lipsa de respect pentru religia statului şi i se cerea în mod imperativ să renunțe să se mai pronunțe în public şi în scris în această materie.

Demersul ministrului constituia, fără îndoială, o gravă ofensă adusă lui Kant ajuns deja la o vârstă foarte înaintată pentru acele vremuri. În răspunsul său, filosoful a afirmat că obiectul cărții sale a fost religia rațiunii, şi nu creştinismul, ca religie istorică. Scrierea lui - sublinia Kant - este, de fapt, inaccesibilă marelui public. Ea se adresează doar învățaților, care au dreptul examenului critic al ideilor. Din .punctul de vedere al învățatului, cel mai frumos omagiu care poate fi adus creştinismului este evidențierea acordului său cu "credința morală pură". Kant îşi încheia răspunsul precizând că se va abține pe viitor să facă referiri la religia naturală sau revelată, atât în scrieri, cât şi în prelegeri pentru studenți.

Judecățile asupra reacției lui Kant sunt destul de diferite. Unul din biografii săi, Karl Vorländer, formula îndoieli cu privire la consecvența purtării omului Kant cu principiile filosofului, remarcând că în prima parte a scrisorii sale de răspuns Kant încerca să-şi prezinte vederile asupra religiei ca fiind în acord cu cele ale autorității care îl acuza. Vorländer aprecia de asemenea că modul cum a justificat Kant mai târziu încălcarea promisiunii de a nu mai scrie în viitor nimic despre religie - promisiunea a fost făcută regelui Friedrich Wilhelm II şi el nu s-a mai socotit legat de ea după moartea regelui - nu ar fi în armonie cu standardele de moralitate înalte şi

severe formulate de către filosof.[40] Contemporanul lui Kant Erich Bister, fost secretar al ministrului von Zedlitz şi editor al revistei Berlinische Blätter, un organ al filosofiei luminării, formulează judecăți nuanțate asupra acestui episod, într-o scrisoare din decembrie 1794, adresată filosofului. Pe de o parte, el consideră răspunsul drept "nobil, bărbătesc, demn, temeinic". Pe de altă parte, Bister îşi exprimă regretul că filosoful s-a angajat să nu se mai pronunțe public asupra temelor discutate în noua lui carte: "Pregătiți prin aceasta duşmanilor luminării un mare triumf şi cauzei bune o pierdere sensibilă. Şi mi se pare că nu ar fi fost necesar să faceți acest lucru. Ați fi putut, în modul cinstit şi filosofic fără de care nu scrieți în genere nimic, pe care îl justificați în mod atât de potrivit, să vorbiți mai departe despre subiectele susnumite."[41]

De ce a evitat Kant o confruntare deschisă cu autoritățile? Din conformism, lipsă de curaj, de fermitate în susținerea convingerilor sale? Putem desluşi în această reacție o slăbiciune de caracter? Ar fi căzut Kant la examenul cel mai sever la care i-au fost supuse convingerile? Cred că lucrurile nu stau aşa, că această impresie este înşelătoare.

Mai întâi, Kant nu a aprobat niciodată revolta față de legi proaste şi față de autorități, nădăjduind că primele vor putea fi schimbate iar cele din urmă înlăturate odată cu progresele luminării. Se cuvine să reținem de asemenea că în scrisoarea de răspuns el nu a retractat nici una din ideile expuse în scrierea sa, ci s-a angajat doar să nu le mai prezinte public. O însemnare care s-a păstrat din această perioadă conține următoarea reflecție semnificativă:

[40] K. Vorländer, *op. cit.*, pp. 185-89.
[41] *Briefwechsel*, Bd. II, p. 690.

"Dezicerea şi tăgăduirea convingerilor intime este josnică, dar tăcerea într-un caz ca cel prezent este datoria supusului; şi dacă tot ce spunem trebuie să fie adevărat, nu este o datorie să afirmăm în public orice adevăr." Sunt rânduri care pot fi citite drept o savantă justificare a unui compromis. Nu a fost, totuşi, vorba de aşa ceva. Pentru a găsi cheia atitudinii lui Kant este recomandabil să ne gândim în primul rând la modul în care a văzut el obligaţiile sale, ca învăţat, faţă de semeni. Deşi atunci când s-a produs acest incident Kant împlinise 70 de ani, el nu dusese încă până la capăt proiecte pe care le considera importante. Kant a fost, aşadar, îndreptăţit să aprecieze că liniştea şi sănătatea lui, capacitatea de a-şi înfăptui proiectele, vor trebui să fie păstrate "cu cea mai mare atenţie şi grijă". Consecinţele probabile ale unei împotriviri făţişe ar fi fost scoaterea din circulaţie a cărţii şi, mai ales, punerea în gravă primejdie a capacităţii filosofului de a se concentra asupra muncii sale. Ca persoană privată, bătrânul Kant nu ar fi avut de ce să se teamă, dar ducerea până la capăt a operei sale ar fi putut fi pusă sub semnul întrebării. Or, Kant a apreciat că elaborarea sistematică a unor implicaţii ale filosofiei sale critice constituie prima sa îndatorire. Modul cum a acţionat filosoful în această împrejurare era în spiritul învăţăturii sale despre îndatoririle faţă de propria persoană şi faţă de semeni.

În ultimii ani ai vieţii, Kant le-a spus odată prietenilor săi apropiaţi: "Domnii mei, nu mi-e frică de moarte, voi şti să mor. Vă asigur în faţa lui Dumnezeu că dacă în această noapte aş simţi că voi muri mi-aş ridica mâinile, le-aş împreuna şi aş zice: Dumnezeu să fie lăudat! Dar dacă un spirit rău ar sta în spatele meu şi mi-ar şopti în urechi: «I-ai făcut pe oameni nefericiţi», atunci

ar fi altfel."[42] Ca şi cei care l-au auzit atunci, putem fi şi noi încredinţaţi că spunând aceste cuvinte Kant era sincer. Străduinţa lui de a-şi duce până la capăt opera şi de a face cât mai mult bine a fost una eroică. Nu este însă vorba de eroismul unei fapte unice, singulare, ci de un eroism mai puţin spectaculos şi impresionant, dar într-un fel de unul care cere mai mult, de eroismul consecvenţei neclintite cu principii liber asumate asupra vieţii bune de-a lungul zilelor, lunilor, anilor şi deceniilor, în cenuşiul vieţii de fiecare zi.

[42] E. Ch. Wasianski, *op. cit.*, p. 14.

„RAȚIUNE ŞI CUNOAŞTERE TRANSCENDENTALĂ“ ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Acad. Alexandru **BOBOC**

1. “Das alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel… Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung”[1] – astfel preciza Kant (în *Introducere* la *Critica rațiunii pure*) teza centrală a unei înnoiri radicale în concepția despre exeperiență şi cunoaştere.

Anunțând deosebirea de fond dintre *empiric* şi *a priori*, Kant sublinia totodată că filosofia “are nevoie de o ştiință care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştințelor a priori” (“Die Philosophie bedarf einer Wissenshaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Unfang aller Erkenntnisse a priori bestimme”), o ştiință “pentru care *Critica rațiunii pure*

[1] Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg von R. Schmidt, F. Meiner, 1976, p. 38 – *Critica rațiunii pure* (trad. de N. Bagdasar şi E. Moisuc), Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, pp. 41, 42: “Nu începe nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe *cu* experiența…Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă din experiență”, - Menționăm că în continuare folosim pentru trimiteri această traducere, unele redări ale textului german fiind cuprinse în paranteză (cu indicarea edițiilor: A, B).

trebuie să schiţeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii"; căci "ea este sistemul tuturor principiilor raţiunii pure" ("das System aller Prinzipen der reinen Vernunft", B27).[2]

Este de reţinut că "sistem" înseamnă aici o conexiune de metode, în care conţinutul diferitelor domenii ale experienţei se produce şi se configurează "după principiile unităţii": Aceste domenii de experienţă,…deosebite unul de altul…sunt natura (în sensul cel mai larg al cuvântului), moralitatea (*Sittlichkeit*) şi arta.[3]

Kant are în vedere astfel experienţa (*Erfahrung*) în întregul ei, expresii ca "posibilitatea experienţei" ("Möglichkeit der Erfahrung"), "experienţă posibilă" (mögliche Erfahrung") fiind frecvente în limbajul *Criticii*. Aşa cum s-a observat, "experienţă este o denumire mult invocată, care trimite atât la metodă, cât şi la obiectul cercetării… sub această denumire Kant orientează toate raportările teoretice ale interogării filosofice către legitimarea experienţei."[4]

Experienţă şi *raţiune* se condiţionează reciproc: Kant pune în esenţă următoarele întrebări: (1) "Cum e posibilă raţiunea (pură)?" şi (2) "Cum e posibilă experienţa?", răspunsul fiind: (1) "Raţiunea este posibilă prin experienţă." şi (2) "Experienţa este posibilă numai prin raţiune."[5]

---

[2] *Ibidem*, p. 46, 60.
[3] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 6. Aufl., II. Band, Leipzig, F. Meiner, 1921, p. 189.
[4] H. Cohen, *Kantstheorie der Erfabrung*, 2 Aufl., Berlin, Ferd. Dűmmler, 1885, p. 58, 59.
[5] H. Vaihinger, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I, 2, Aufl., Stuttgart, 1922, p. 5,7.

Kant însuşi scria: "…raţiunea noastră este ea însăşi (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură ("in ihren / reinen Gebrauche", B 766), cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unităţii, căreia numai *experienţa* îi poate da materia."[6]

Dar *experienţa*, care cuprinde tot ce aparţine lumii sensibile, nu se limitează pe sine însăşi; ea ajunge întotdeauna, de la orice lucru condiţionat, doar la alt lucru condiţionat. Ceea ce urmează să o îngrădească trebuie să se afle cu totul în afara ei, şi acesta este domeniul existenţelor intelectuale pure…Dar *limitarea* domeniului experienţei prin ceea ce îi rămâne necunoscut este totuşi o cunoaştere, care îi rămâne *raţiunii* în această privinţă, prin care ea nu este închisă în lumea sensibilă şi nici nu rătăceşte în afara ei, ci se limitează – aşa cum se cuvine unei cunoaşteri a limitei – doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei şi ceea ce este cuprins în ea."[7] În acest context, Kant reia propoziţia, care "este rezultatul întregii Critici", anume că "raţiunea nu ne învaţă să cunoaştem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decât obiecte ale experienţei posibile şi despre acestea nimic mai mult decât poate fi cunoscut prin experienţă." Dar această îngrădire nu împiedică raţiunea să ne călăuzească până la *limita* obiectivă a experienţei, şi anume până la *relaţia* ei cu ceva ce nu este el însuşi obiect al experienţei…"[8]

---

[6] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 561.

[7] Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 165.

[8] *Ibidem*., p. 166, în*: Prolegomene zu einer jeden kűnftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufreten können* (hrsg. Von R. Mölter, Reclam Jun., Stuttgart, 1989, p. 142: "dass uns

2. Examinarea (cu scop de "legitimare") experienței urmăreşte "ceea ce se află obiectiv în experiență, ce semnifică ca obiectiv, nu cum ia naştere"; "condițiile experienței mediate de *metoda transcendentală* nu constituie *temeiuri de geneză* (*Enstehungsgründe*), ci *temeiuri de drept – şi de valabilitate* (*Rechts-und Geltungsgründe*), nu *causae*, ci *rationes*…"[9] Metoda, menită "să soluționeze problema transcendentală în teoria transcendental – filosofică a cunoaşterii, se numeşte "metodă transcendentală", tocmai întrucât "chestionarea transcendentală este orientată asupra "temeiurilor a priori ale posibilității experienței" este pusă problema teoriei cunoaşterii ca disciplină filosofică."[10]

Cu aceasta trece în prim – planul argumentării semnificația numitei "revoluții a modului de gândire" ("Revolution der Denkart"): obiectivitatea cunoaşterii prin "gândirea transcendentală" (das *transzedentale Denken*), care aduce o nouă exigență a gândirii teoretico – filosofice.

Este tema unui inedit proiect de gândire, dincolo de empirism (din care se reține valoarea empiriei, în sensul fizicii newtoniene îndeosebi) şi raționalism (de la care este reținută "spontaneitatea" rațiunii), proiect concentrat asupra examinării capacității cognitive, numită generic "rațiune" (*Vernunft*) a întinderii şi limitelor (*Grenze*) acesteia, finalitatea constituind-o "*cunoaşterea transcendentală*" ("*das transzendentale Erkenntis*") ca

---

Vernunft durch alle ihre Prinzipien *a priori* niemals etwas mehr, als ledliglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von Diesen nicht mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre"…

[9] B. Bauch, *Immanuel Kant*, 2., Aufl. Berlin und Leipzig, W. De Gruyter & Co., 1921, p. 141.

[10] *Ibidem.*

formă de curpindere a domeniului teoretico – metodologic (de fapt, teoria) într-o "critică a cunoaşterii" ("*Erkenntniskritik*") (etapa demersului critic-evaluativ) mai întâi, apoi într-o "teorie a cunoaşterii" ("*Erkenntnistheorie*"), care urmează exemplul ştiinţelor, dar nu aşteaptă vreo confirmare (sau respingere) cu mijloace ale ştiinţelor speciale.

În alţi termeni, este vorba despre un experiment de gândire prin care filosofia vrea să se situeze într-un demers teoretico-metodologic autonom, independent de cel al ştiinţelor, dar urmându-le exemplul.

În acest sens, Kant însuşi scria: "Ar trebui să cred că exemplele matematicii şi fizicii, care printr-o revoluţie subită (*durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution* – B XVI) au devenit ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esenţial *al schimbării modului gândirii* (*Umänderung der Denkart* – B XVI) care le-a fost avantajos şi de a le imita, cel puţin ca încercare, în măsura în care permite analogia lor, ca şi cunoaşteri raţionale, cu metafizica."[11]

Această "încercare" (*Versuch*), continua Kant, "reuşeşte după dorinţă şi permite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte a priori, ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, conform acestor concepte, în experienţă, drumul sigur al unei ştiinţe ("*den sicheren Gang einer Wissenschaft*" – B XIX). Căci după această schimbare a modului de gândire (*Veränderung der Denkart*) se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoaşteri a priori."[12]

"Ştiinţa" de care este vorba are de-a face "numai cu sine însăşi, cu *probleme* care provin în întregime din

[11] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 23.
[12] *Ibidem*., p. 25.

sânul ei, şi *care nu îi sunt puse de natura lucrurilor* (subl. n.), care sunt diferite de ea, de *propria ei natură*."[13]

Este de relevat aici specificul "gândirii transcendentale", care porneşte de la "faptul ştiinţei" şi se ridică la "condiţiile posibilităţii" ştiinţei (şi cunoaşterii ca atare), prin distanţare de orice "cunoaştere obiectuală", într-o înnoită reorientare: şi aceasta pentru a descoperi în ea "condiţiile de posibilitate".

Mai exact, filosofia transcendentală "nu favorizează progresul cunoaşterii obişnuite, nici al cunoaşterii din ştiinţele particulare, ci dobândeşte prin ele o *cunoaştere despre cunoaşterea de obiecte*. *Cunoaşterea* (*Wissen*) devine transparentă, se desăvârşeşte în sens formal într-o reflecţie asupra ştiinţelor naturii, într-o cunoaştere de al doilea nivel. Ca urmare, filosofia transcendentală nu se situează în concurenţă cu ştiinţele reale, ci reprezintă ca atare o metateorie filosofică."[14]

3. "Condiţiile de posibilitate" (şi ceea ce vine ca valabil prin acestea) ar oferi aşadar "o cunoaştere despre cunoaşterea de obiecte" şi, fără a friza o "metateorie filosofică", reprezintă totuşi un alt nivel de cunoaştere, fără a fi o cunoaştere de obiecte "transcendente". Căci "teoria cunoaşterii", venită prin "critica cunoaşterii" are la bază "ceea ce noi considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire (*die veränderte Methode der Deukungsart* – B XVII), anume că noi cunoaştem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înşine punem în ele."[15]

---

[13] *Ibidem*., p. 57.
[14] O. Höffe, "Immanuel Kant", în *Klassiker der Philosophie*, II. Band, hrsg. Von O. Höffe, München, C.H. Beck, 1985, p. 17.
[15] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 24, 25.

Se anunță astfel ideea de "cunoaştere transcendentală", ale cărei rosturi constitutive şi de fundamentare a cunoaşterii (ca desfăşurare efectivă – *Erkennen*) şi cunoştinței (ca valabilitate – *Erkenntnis*) conduce dincolo de o simplă metateorie.

"Metoda schimbată a modului de gândire" condiționează o "cunoaştere de rațiune", independentă de experiență, având o altă finalitate decât teoria ştiinței (a oricărei ştiințe). "Această metodă împrumutată de la fizicieni constă deci – scrie Kant – în a căuta *elementele rațiunii pure în ceea ce poate fi confirmat sau respins cu ajutorul unui experiment*. Pentru examinarea judecăților rațiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienței posibile (*über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus*), nu poate să facă nici un experiment cu *obiectele* ei (ca în ştiința naturii – *Naturwissenschaft*). Deci se va putea face numai cu *concepte şi principii* (*nur mit Begriffen und Grundsätzen*) pe care le admite a priori, aranjându-le anume astfel ca aceleaşi lucruri să poată fi considerate, *pe de o parte*, ca obiecte (*Gegenstände*) ale simțurilor şi intelectului pentru experiență, iar *pe de altă parte*, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru rațiunea izolată şi năzuind a depăşi limita experienței, prin urmare din două laturi diferite."[16]

"Principiul rațiunii pure" preconizează, astfel, ca lucrurile (*die Dinge*) să fie "privite din acel îndoit punct de vedere (*aus jenem doppelten Gesichtspunkte*)", ceea ce înseamnă exigența fundamentală care impune "*idealismul transcendental*" ca modalitate (metodic, deci, "ca metodă schimbată a modului de gândire") prin care "se poate foarte bine explica posibilitatea unei *cunoaşteri*

[16] *Ibidem*., p. 25 (Notă: B XIX).

a priori, şi ceea ce e mai mult, legile care stau a priori la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței…”[17]

Potrivit acestei “schimbări a modului de gândire”, cu facultatea de a cunoaşte a priori nu putem depăşi niciodată “limitele experienței posibile”: “Dar tocmai aici – scria Kant – stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoaşterii raționale *a priori*, anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte *lucru în sine* (*die Sache an sich selbst*), care, deşi pentru sine real (*zwar als für sich wirklich*), rămâne necunoscut de noi.”[18]

În acest sens, *obiectul* (*der Gegenstand*) nu există în afara cunoaşterii, dar este valabil independent de *cunoaştere* (*Erkennen*); cunoaşterea însăşi este “cunoaştere obiectuală” (*Gegenstandserkenntnis*), şi numai astfel este “cunoaştere transcendentală” (*transzedentale Erkenntnis*). Aşa cum scria Kant, “găsim că ideea noastră despre *raportul oricărei cunoştințe* (*Erkenntnis*) *cu obiectul ei* (subl. n.) cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în fața cunoştinței, că cunoştințele noastre (*unsere Erkenntnisse*) nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori*, fiindcă urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde de asemenea necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect.”[19]

Aceasta necesită determinarea “conceptelor noastre despre un obiect în genere (von einen

[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, p. 140: A 105.

Gegenstande überhaupt)". "Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor şi pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit, şi ceea ce în ele se raportează nemijlocit la obiect se numeşte intuiție. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor îşi au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi şi prin urmare poate fi numit *obiect nonempiric*, adică *obiect transcendental* = x."[20]

Cunoaşterea este astfel, după forma ei logică, raportare la obiect şi numai astfel este "cunoaştere transcendentală". "Numesc *transcendentală* – sublinia Kant – orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu *modul nostru de cunoaştere a obiectelor* (subl.n.) întrucât acesta este posibil a priori."[21]

Este ceea ce s-a numit "*Schlüsselbegriff*" (conceptul–cheie), "termenul care caracterizează întreaga filosofie a lui Kant"; prin felul în care l-a introdus, Kant atrăgea atenția "asupra schimbării adusă de el acestui concept", a cărui definiție a fost schimbată "în cea de-a doua ediție, noutatea constituind-o formula "*unsere Erkenntnisart*" (modul nostru de cunoaştere a obiectelor)."[22]

Aici este de luat în atenție mai întâi raportarea "modului de cunoaştere" la "cunoaştere": "Cunoaşterea transcendentală" se ocupă cu "modul nostru de

[20] *Ibidem*, p. 146, 147: A 109.

[21] *Ibidem*, p. 59: A 11 – 12: "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowhol mit Gegenständen, *sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt."

[22] H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Aufl., F. Meiner in Leipzig, 1920, p. 18.

cunoaştere". Aceasta din urmă nu este nimic altceva decât ştiinţa, matematica şi fizica. Asupra ei (a ştiinţei) se orientează "cunoaşterea transcendentală": "întrucât acesta ("modul nostru de cunoaştere") este posibil a priori" ("*sofern diese a priori möglich sein soll*"). Se vede clar că este vorba de aceleaşi chestiuni care au fost formulate mai înainte. Matematica şi fizica sunt cunoaşteri (*Erkenntnisse*) sintetice *a priori* despre obiecte: cum sunt ele posibile? Cunoaşterea transcendentală porneşte de la realitatea acestora, dar după aceea întreabă despre posibilitatea lor.[23]

5. Dar obiectele nu sunt date ca "lucruri în sine", ci sunt "obiecte ale cunoaşterii", ale experienţei. Vorbind "despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere în *fenomene* şi *noumene*", Kant preciza: "tot ceea ce intelectul scoate din el însuşi (*was der Verstand aus sich selbst schöpft* – B 296), fără a-l împrumuta de la experienţă, nu-i poate servi totuşi în alt scop decât exclusiv la folosirea experienţei"; "folosirea transcendentală a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: că ea se raportează la obiecte *în genere* şi *în sine* (auf Dinge *überhaupt* und *an sich*), în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei experienţe posibile (Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*). Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc, se vede din aceasta."[24]

Poziţia acestui "principiu al distingerii" este hotărâtoare pentru "gândirea transcendentală" (de fapt, gândirea prin concepte ale intelectului): "orice concept – sublinia Kant – reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere şi apoi, în rândul al doilea,

[23] *Ibidem*, p. 19.
[24] Imm. Kant, *Critica raţiuni pure*, pp. 244, 245.

posibilitateade a-i da un obiect la care să se raporteze…Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție, şi dacă o intuiție pură este posibilă a priori anterior obiectului (*wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist*), totuşi această intuiție însăşi nu-şi poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel toate conceptele şi, cu ele, toate principiile, oricât ar fi de *a priori* (sosehr sie auch *a priori* möglich sein mögen), se raportează totuşi la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă (auf *data* zur möglichen Erfahrung). Fără aceasta ele nu au nici o valabiliate."[25]

6. Ideea de "raportare" este structurală "gândirii transcendentale", pentru care "posibilitatea logică a conceptului (posibilitatea care are loc când conceptul nu se contrazice pe sine însuşi), nu se poate substitui posibilității transcendentale a lucrurilor (*der transzendentalen Dinge* în nota 5: "*der realen Möglichkeit / Möglichkeit der Dinge*), care are loc când conceptului îi corespunde un obiect."[26]

Intelectul (*Verstand*) "nu poate face a priori niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experiențe posibile în genere (*die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt*)"; "gândirea (*das Denken*) este acțiunea de a raporta o intuiție dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiții nu e dată în nici un fel, obiectul e mai transcendental (*so ist Gegenstand blass transzendental*), şi conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă

[25] *Ibidem*, pp. 245, 246.
[26] *Ibidem*, pp. 248, 249.

decât unitatea gândirii unui divers în genere (*die Einheit des Denkes eines Mannighfaltigen überhaupt*)."[27]

Definiția conceptului "transcendental" valorează şi ca definiție a unei "cunoaşteri transcendentale": tot ceea ce spune propoziția ("Numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori"); despre "preocuparea" (*Beschäftigung*) cunoaşterii transcendentale răspunde întrebarea *cum* (*Wie*), şi nu : dacă ea (cunoaşterea transcendentală) se raportează la obiecte."[28]

Evident, hotărâtor este aici "cum?", modul cum "cunoaşterea transcendentală" se raportează la "obiecte" (*Gegenstände*, nu "lucruri", *Dinge*). Conceptul "transcendental", cu centrarea definiției sale în conceptul "obiecte" (în loc de: lucruri, *Dinge*) în genere vizează *universalul* (*das Allgemeine*) – dar nu … ca un "aspect" al "lucrurilor", ci ca fiind *condiția adevărului în genere*. Acesta este sensul pozitiv al acestei raportări la nici un "obiect"? (*Objekt*)".[29]

Nu e vorba astfel de o ontologie (în sens tradițional, privind "lucrurile"), ci numai de raportarea "cunoaşterii transcendentale" la "obiecte în genere", care poate fi înțeleasă din structura definiției termenului "transcendental" ("nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil a priori"): referința la universal, dezvoltată ca referința "cunoaşterii transcendentale" la *adevăr*.

"Obiectele" (*Gegenstäde*) de care se ocupă "cunoaşterea transcendentală" nu sunt nici "obiecte ale

[27] *Ibidem*, pp. 249, 250.
[28] T. Pinder, *Kants Begriff der transzendentaler Erkenntnis, în: Kant-Studien 77*, Jahrgang, Heft. 1. 1986, p. 8.
[29] *Ibidem*, p. 17.

ştiinței", nici "obiecte ale metafizicii", ci acele "obiecte *în genere*" (Gegenstände *überhaupt*), la care se poate raporta numai "filosofia transcendentală", întrucât operează cu "distincția tuturor obiectelor în genere în *Fenomene* şi *Noumene*": distincția nu înseamnă o împărțire a obiectelor *date* (într-o ontologie), ci numai aplicarea concepției după care "adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială în mod just că simțurile nu greşesc, dar nu din cauză că ele judecă întotdeauna just, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum şi eroarea… nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru."[30]

7. În virtutea "distincției tuturor obiectelor în genere în *Fenomene* şi *Noumene*", "toate obiectele în genere" înseamnă cu totul altceva decât "toate lucrurile în genere". Dar aceasta numai în "filosofia transcendentală", care nu este ontologie, ci o reconstrucție a problematicii cunoaşterii ca teorie (teoria cunoaşterii, *Erkenntnislehre*).

În orizontul acesteia îşi află explicația configurațiile ca "obiecte" şi unitatea dintre demersul ştiințific (al ştiințelor) şi demersul teoretico-gnoseologic. Aşadar: o "teoria a obiectului" (*Gegenstandstheorie*), deci în măsura în care "teoria cunoaşterii" (*Erkenntistheorie*) şi Teoria (ca atare) converg în desfăşurarea unui program teoretico-metodologic (ca filosofie).

În sensul celor spuse a fost relevat programul filosofiei "ca ştiință despre fundamentele şi limitele

[30] Imm. Kant, *Critica*, p. 280: în A 293 / B 350: " Denn Wahrheit oder sind nicht in Gegenstände, sofern es angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird"…

cunoaşterii": Kant se încadrează "în acea dezvoltare istorică amplă, care în gândirea lui Descartes se întreba cu privire la *fundamenta cognitionis*, iar în forma dată de Leibniz cu privire la *fundaments des notions*. Dar ceea ce desemnează marele progres realizat de Kant faţă de marii săi predecesori este *introducerea sistematică a teoriei cunoaşterii*."[31]

Pentru o contemporaneitate mai recentă, semnificaţia "programului unei critici transcendentale a raţiunii" capătă valenţe noi: "Proiectul lui Kant, o a doua "răsturnare copernicană", are mai degrabă caracterul unei ipoteze. Ca urmare, dacă pe temeiul ei controversa raţiunii cu ea însăşi s-ar finaliza, ipoteza ar putea fi acceptată ca verificată, dobândind rangul unei teorii valabile. Proiectele de gândire transcendentală nu sunt deloc, aşa cum se afirmă uneori, infailibile. Numai că respingerea acestora nu se poate face cu mijloacele ştiinţei empirice. Este vorba despre un experiment de gândire raţională, care ori trebuie păstrat pentru el însuşi, ori trebuie să eşueze."[32]

Mai exact "gândirea se distanţează de orice cunoaştere obiectuală (*Gegenstandswissen*), pentru a descoperi, într-o înnoită orientare către ea, acea condiţie de posibilitate, care nu este ea însăşi de natură empirică."[33] Căci "filosofia transcendentală" acţionează la un alt nivel decât ştiinţele: "ideea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure" – scria Kant – vine ca "o cercetare pe care propriu –zis nu o putem numi doctrină, ci numai *critică transcendentală*, fiindcă nu intenţionează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai

[31] B. Bauch, *op. cit*., p. 119..
[32] O. Höffe, *op. cit*., p.16.
[33] *Ibidem*, p. 17.

corectarea lor, şi trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau nonvalorii tuturor cunoştinţelor *a priori*."[34]

Mai clar: "aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este inepuizabilă – preciza Kant –, ci *intelectul*, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar şi aceasta numai cu privire la cunoaşterea lor a priori."[35]

Conceptul de cunoaştere se justifică aşadar numai prin "gândirea transcendentală" şi numai în forma: "cunoaştere transcendentală" (*transzendentale Erkenntnis*). În acest sens vine şi îndemnul lui Kant către cititor: "să-şi dea contribuţia lui pentru a face din această cărare (*Fußsteig*) o cale regală (*Heeresstrasse*) în scopul de a aduce *raţiunea omenească* la satisfacţie deplină în ceea ce a preocupat totdeauna… setea ei de cunoaştere."[36]

[34] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 59.
[35] *Ibidem*, IN: A 13 / B 26:… "nicht die Natur der Dinge welche unerschöpferlich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt."
[36] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 632.

FOCALIZĂRI ROMÂNEŞTI ASUPRA ANTINOMIILOR KANTIENE

Acad. Teodor **DIMA**

1. Introducere

În cadrul Institutului de Filosofie al Academiei Române a fost cercetat fenomenul pătrunderii şi influenței kantianismului în cultura noastră, ajungându-se la concluzia că, "de la Gheorghe Lazăr la Rădulescu-Motru, kantianismul a cosntituit o permanență în gândirea filosofică românească".[1] Noi adăugăm că interesul pentru filosofia kantiană a continuat până în zilele noastre încât ne încumetăm să susținem că, deşi nu s-au constituit şcoli post-kantiene, totuşi, la noi, s-a impus *o predilecție neo-kantiană* de-a lungul celor două sute de ani care s-au scurs de la moartea lui Immanuel Kant.

În funcție de principalele contribuții şi semnificațiile lor, s-a propus o periodizare[2] pe care ne-o însuşim:

I. Începuturile filosofiei româneşti şi Immanuel Kant (de la introducerea învățământului filosofic în limba română, până la înființarea Universităților – 1818 –

---

[1] Simion Ghiță, *Influența "Criticii rațiunii pure" în filosofia românească*, în Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie Pârvu (coord.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția "Critici rațiunii pure"*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1982, pp. 215 – 224.

[2] *Ibidem*, p. 217.

1860); în această perioadă, prin strădaniile lui Gheorghe Lazăr şi Simion Bărnuțiu, concepția kantiană a pătruns în învățământ cu ajutorul unor manuale alcătuite de Krug[3], J. Beck şi alți discipoli ai filosofiei kantiene. Conform lui Ion Eliade – Rădulescu, primul preşedinte al Academiei Române, Gheorghe Lazăr a predat la Colegiul "Sf. Sava" filosofia kantiană, angajând cu profesorul Edeli o polemică pentru că acesta preda filosofia după Condillac[4]; idei kantiene se predau şi la Iaşi, în cadrul primului curs de filosofie românească întocmit de Eftimie Murgu (1805 – 1870); probabil că intelectualii români simțeau că ideile kantiene puteau să impulsioneze studiul filosofiei europene şi elaborarea de lucrări originale.

II. Perioada 1860 – 1890 este dominată de activitatea lui Titu Maiorescu, acesta manifestând încă din tinerețe interes pentru filosofia kantiană pe care voia să o impună "cu o seriozitate vitală"[5] în cultura română. În cursurile sale universitare şi în conferințe publice, Kant era prezent şi era prezentat în aşa fel încât să i se asigure o adecvată înțelegere. Titu Maiorescu l-a îndemnat pe Mihai Eminescu să traducă din *Critica rațiunii pure* pentru a-şi dovedi capacitatea de cadru didactic la Universitatea din Iaşi. Dar cel care a devenit "poetul nepereche" al neamului său n-a avut timp pentru a obține o diplomă universitară; el a rămas cu o "bună aşezare în cultură…, fără diplome şi premii…, care de-a

[3] W.T.Krug a fost succesorul lui Kant la Universitatea din Kőnigsberg.

[4] I. Eliade-Rădulescu, *Gheorghe Lazăr*, în "Curierul românesc", X, 1839, pp. 263 – 264, *apud* Simion Ghiță, *op. cit*., p.217.

[5] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, vol. III, Biblioteca Academiei, Arhiva Maiorescu, *apud* Simion Ghiță, *op. cit*., p. 219.

lungul întregii vieți s-a străduit să învețe limbi vechi şi noi, să cerceteze manuscrise, să se adâncească în istoria țării şi a lumii, să înțeleagă până la capăt cuvântul şi să-şi asimileze limbajul ştiințelor celor mai noi, spre a fi pretutindeni la izvoare".[6] Prin Eminescu şi prin introducerea kantianismului (direct şi indirect, prin Schopenhauer) la "Junimea", Titu Maiorescu a contribuit la "familiarizarea scriitorilor noştri cu o filosofie capabilă să-i introducă într-o lume spirituală situată la mare altitudine şi să stimuleze propria lor creație."[7]

III. Începând cu ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, Maiorescu a continuat să propage kantianismul prin cursurile sale şi să dezvolte mişcarea filosofică românească cu ajutorul foştilor săi studenți; dintre aceştia s-a remarcat mai întâi C. Rădulescu – Motru, pentru care filosofia kantiană a fost punctul de plecare în elaborarea unei concepții filosofice originale, adaptate la specificul culturii naționale. Apoi, Ion Petrovici, Mircea Djuvara, Eugeniu Speranția, Mircea Florian, Mihai Ralea şi alții au scris despre Kant, considerând că: "Până ce nu vom izbuti să clădim în locul casei criticiste un adăpost spiritual tot atât de trainic, e de preferat a ne apropia cu evlavie de cugetătorul care a făcut din metoda critică, tolerantă şi înțelegătoare, o unealtă spirituală trebuitoare oricărei culturi naționale."[8]

IV. După 1950, la început cu timiditate, apoi tot mai pregnant, Immanuel Kant este prezent în studiile şi cărțile publicate în România. Dacă închidem între

[6] C. Noica*, Introducere* la Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*, editate de C. Noica şi Al. Surdu, Bucureşti, Editura Univers, 1975, pp. XII – XIII.
[7] Simion Ghiță, *op. cit*., pp. 219 – 220.
[8] Mircea Florian, în "Convorbiri literare" 1924, p. 317, *apud* S. Ghiță, *op. cit*., p.224.

paranteze denaturările bazate pe expresia simplistă conform căreia "Kant a fost materialist în ontologie prin admiterea lucrului în sine şi idealist în gnoseologie prin susținerea agnosticismului", atunci trebuie să admitem că mulți cercetători români l-au apreciat pe Kant şi au scris considerând că: "Analiza făcută de acesta activității de cunoaştere a pus în relief originalitatea şi creativitatea acesteia într-un mod care nu a fost niciodată depăşit. *Critica rațiunii pure* constituie, din acest punct de vedere, o capodoperă a gândirii umane, menită cum ar spune Tucidide, nu să recolteze aplauzele prezentului, ci să rămână un lucru pentru totdeauna. (…). *Critica rațiunii pure* este antidotul necesar oricărei uitări posibile a activității subiectului, oricărei înțelegeri simplificatoare a actului de cunoaştere, oricărei vulgarizări a procesului cognitiv, oricărei identificări a intuiției şi intelectului cu un aparat fotografic, oricărei negări sau subestimări a efortului creator, demiurgic, al intelectului."[9]

2. Antinomiile kantiene

Într-un studiu, *Structuri logice în demonstrațiile katiene ale antinomiilor*[10], arătam că, luându-şi drept fundament al demonstrațiilor sale ideea că rațiunea pură ajunge la opoziții, atunci când se referă la probleme metafizice[11], Immanuel Kant a constatat că "rațiunea tinde spre speculație" pentru a atinge transcendența,

[9] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. III, Bucureşti, Ed. Academiei R.S.R., 1971, p. 190.

[10] Teodor Dima, *Structuri logice în demonstrațiile kantiene ale antinomiilor*, în "Analele Ştiințifice ale Universității «Al. I. Cuza» din Iaşi", Serie nouă, 1997 – 1998, pp. 91 – 96.

[11] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p.283

"dar greşeşte făcând aceasta"[12], pentru că ajunge la elaborarea unor raționamente *dialectice* ale rațiunii care pot fi numite *sofistice* (paralogismul, antinomia şi idealul). În manieră aristotelică, acestea sunt *numai aparent* corecte, în schimb, *antinomia* înseamnă *contradicție*; etimologia termenului *antinomie* luminează sensul termenului: contradicție între două legi (*nomoi*) care par la fel de îndreptățite, deşi, formal, ele nu pot fi, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, nici adevărate, nici false împreună, conform logicii formale bivalente.

Dar, în cazul de față, Kant nu a procedat formal şi nu l-a interesat dacă enunțurile considerate de el antinomice sunt contradictorii în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. El şi-a imaginat o "arenă dialectică" în care adversarii au, în parte, câştig de cauză, dacă atacă, iar cine procedează numai defensiv este învins."…cavalerii gata de luptă, indiferent că intervin pentru cauza bună sau pentru cea rea, sunt siguri de cununa biruinței."[13] Cu alte cuvinte, enunțurile aflate în raport de contradicție au, fiecare, speranță de adeverire înainte să înceapă procesul demonstrației sau al confirmării.

În continuare prezentăm pe scurt antinomiile kantiene folosind textul tradus în limba română al *Criticii rațiunii pure*, la care ne-am referit şi mai sus.

"*Primul conflict al ideilor transcendentale*" are ca *teză* următorul enunț: "Lumea are un început în timp şi este de asemenea limitată în spațiu", iar ca *antiteză*;

[12] Alexandru Surdu, *Dialectica speculativă "Critica rațiunii pure"*, în Alexandru Boboc, N.I. Mariş (coord.), Studii de istorie a filosofiei universale, vol. XI, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2003, p. 51.
[13] I. Kant, *op. cit*., p. 373.

"Lumea nu are început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp cât şi în spațiu."[14]

Teza, credem noi, se sprijină pe următoarele argumente: Dacă s-ar admite că lumea nu are început în timp, atunci, până la fiecare moment dat, s-ar scurge o eternitate, ceea ce înseamnă că s-ar fi parcurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci este imposbil ca o serie infinită să fie parcursă; prin urmare, un început al lumii este o condiție necesară a existenței lumii.

Pentru a argumenta antiteza primei antinomii, Kant preciza că, în lume, se pot naşte multe serii de lucruri, dar lumea însăşi nu are un început şi este deci infinită în raport cu timpul trecut.

A doua antinomie se produce între *teza*: Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple şi nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu, şi *antiteza*: Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple şi nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume.[15] În studiul consemnat mai sus, ne-am exprimat părerea că acest al doilea "conflict" kantian este o pseudo – antinomie, însuşi Kant susținând că, în metafizică, se pot susține cu aceeaşi îndreptățire enunțuri aparent contrare şi chiar contradictorii.

"Al treilea conflict" se produce între teza: "Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin

[14] *Ibidem*, pp. 376 – 377.
[15] *Ibidem*, pp. 382 – 383.

libertate" şi antiteza: "Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii."[16]

De data aceasta, Kant arăta că, dacă s-ar admite numai cauzalitatea specifică legității naturale, supusă principiului rațiunii suficiente, atunci s-ar produce *eroarea demonstrației la infinit*: tot ce se *întâmplă* presupune o stare anterioară. Astfel, cauza cauzei datorită căreia se întâmplă ceva este ea însăşi ceva *întâmplat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară, iar această stare, la fel, presupune o alta mai veche etc. Deci, dacă totul se întâmplă numai în lumea reală, unde acționează *principiul rațiunii suficiente*, atunci există întotdeauna *început subaltern* (anterior), dar niciodată un *prim început*. Dar tocmai în aceasta constă "legea naturii (cum se exprima Kant): nimic nu se întâmplă fără o cauză. De aceea, pentru a evita regresul la infinit, trebuie admisă o *spontaneitate absolută* a cauzelor, adică o *libertate transcendentală*, datorită căreia cauzele au capacitatea de a începe de la sine o serie a fenomenelor, care apoi se produc după legi naturale."[17]

Pentru a susține antiteza celui de "al treilea conflict": "Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii" – Kant a schimbat sensul dat în teză *libertății*, adică a trecut în alt univers al discursului: libertatea transcendentală conduce acum de la independență la anarhie: "Libertatea (independența) față de legile naturii este o *eliberare de constrângere*, dar şi de *firul conducător* al tuturor regulilor…, căci, dacă libertatea ar fi *determinată* după legi, *ea n-ar mai fi libertate*, *ci ea însăşi n-ar fi altceva decât natură*. Deci natura şi libertatea transcendentală se deosebesc între

[16] *Ibidem*, pp. 383 şi 389.
[17] *Ibidem*, pp. 389 – 390.

ele aşa cum se deosebesc libertatea şi anarhia.[18] Interesante sunt observațiile lui Kant la această a treia antinomie. El a făcut distincții între *libertatea transcendentală*, neafectată de elemente psihice implicate în cunoaştere şi având ca trăsătură esențială *spontaneitatea absolută*, şi *libertatea morală*, izvorâtă din necesitatea rațiunii de a nu admite o stare a lumii absolut primordială, sau un început absolut al seriei de fenomene care se derulează succesiv.

În sfârşit, "al patrulea conflict a ideilor transcendentale" se instituie între *teza*: "Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut necesară", şi *antiteza*: "Nu există nicăieri o existență absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ea fiind cauza ei."

Argumentarea kantiană a tezei încerca să explice că, *ontologic*, trebuie admis un *necondiționat Absolut*, o cauză nedeterminată sau autodeterminată. Un necondiționat care nu se află în interiorul realității spre care gândirea se îndreaptă şi descoperă lanțuri cauzale. El este un principiu al rațiunii pure, este o idee care se poate transforma, la nivel gnoseologic, într-o regulă metodologică de investigare, conform căreia trebuie ca fiecărei cunoştințe dobândite să i se găsească *determinantul* astfel încât investigarea să continue cu speranța că până la urmă se va găsi nedeterminatul. În *teza* celei de a *patra antinomii*, Kant a încercat o *determinare logică* a Absolutului, argumentându-l ca fiind existență supremă în afara şi deasupra seriei fenomenelor.[19] Cu alte cuvinte, Kant utiliza *argumentul cosmologic* pentru a conchide că este imposibil să se admită o serie infinită a cauzelor în lumea reală sensibilă

[18] *Ibidem*, p. 391.
[19] *Ibidem*, p. 396.

fără să se presupună existența unei cauze ultime, necondiționate, a unei ființe absolute, supreme, Dumnezeu, cauză a tot ce există. Dar, pe de altă parte, argumentul cosmologic lasă nedecisă problema dacă Absolutul se află în lumea însăşi sau în afara ei.[20]

3. Mircea Florian, principal interpret al antinomiilor

În cursuri universitare şi în lucrări publicate, mulți gânditori români s-au referit, în perioada interbelică, la diferite părți ale construcției kantiene. Este suficient să argumentăm constatarea noastră cu cele aproximativ 150 de pagini dedicate de P.P. Negulescu lui Immanuel Kant într-un *Curs de Gnoseologie*, în calitatea sa de titular al Catedrei de Enciclopedia şi Istoria Filosofiei, a Universității din Bucureşti, între anii 1929 – 1933 şi 1937 – 1940. Din păcate, prelegerile au apărut în reproduceri litografiate, pentru uzul restrâns al studenților; tipărirea lor, sub genericul *Scrieri inedite*, *I Problema cunoaşterii*, a fost făcută în 1969, prin strădaniile lui Al. Posescu.

Rădulescu–Motru, Lucian Blaga, Ion Petrovici, Mihai Ralea, Marin Ştefănescu etc. au fost influențați sau au comentat cu doctă înțelegere concepția criticistă. Mircea Florian s-a referit însă pe larg la antinomii, de aceea actualizarea comentariilor sale ni se pare necesară. Că Mircea Florian era considerat un foarte bun cunoscător al kantianismului o dovedeşte faptul că,

[20] În studiu citat mai sus, la nota 10, a selectat câteva *modalități logice* cu ajutorul cărora Kant a argumentat sau a respins teze şi antiteze ale antinomiilor formulate. Aceste modalități formulează probe în favoarea concluziei noastre că preocupările de ordin logic sunt pretutindeni prezente în *Critica rațiunii pure*.

în volumul al II-lea din *Istoria filosofiei moderne*, intitulat *De la Kant la evoluționismul englez*, colegii de generație i-au acordat 200 de pagini pentru a scrie despre cel considerat "un microcosm filosofic, un breviar al gândirii moderne."[21] Tot Mircea Florian a elaborat şi capitolul următor, *Combaterea şi continuarea kantianismului până la Fichte*, din *Istoria filosofiei moderne*, volum publicat în 1938 ca "*Omagiu profesorului Ion Petrovici*". Postum s-a publicat studiul *Elemente viabile în filosofia lui Kant*.[22] De asemenea, lucrarea de sinteză, publicată postum, *Recesivitatea ca structură a lumii*[23], cuprinde multe zeci de pagini cu referiri la Immanuel Kant.

Mircea Florian analizează antinomiile rațiunii pure din perspectiva cosmologiei raționale; aceasta are ca termeni fundamentali *lume* şi *univers*, termeni care facilitează construcții de iluzii metafizice, ele manifestându-se sub forma de paralogisme contradictorii sau antinomice. În cosmologie, explica Mircea Florian, rațiunea alunecă inevitabil în contradicție cu sine, în *antinomii*, adică în propoziții contradictorii, aparent dogmatice, cu egală putere demonstrativă. Pe de altă parte, rațiunea posedă şi mijloace necesare pentru rezolvarea conflictelor transcendente în dauna scepticismului şi a dogmatismului.

---

[21] Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938, p. 3.

[22] În volumul: Mircea Florian, *Scrieri alese*, Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneață, Editura Academiei, 1968, pp. 239 – 374 (Lucrarea datează din 1958, dar nu a fost publicată de Mircea Florian în timpul vieții).

[23] Volumele I şi II, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983 şi 1987, Ediții îngrijite, studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneață şi Ioan C. Ivanciu.

Majoritatea filosofilor, şi Kant nu a făcut excepție, au considerat, în manieră aristotelică, necesitatea fundamentului, a necondiționatului, în demonstrații. La nivel metafizic, această necesitate se traduce în cerința rațiunii pure de a se sprijini pe o *sinteză absolută a condițiilor*, pe un *Necondiționat*. Astfel, categoria cauzalității, solicitată de obicei, în manieră leibniziană, să ajute la explicarea lumii reale, este extinsă dincolo de orice experiență, devenind o *Idee* prin care se susține că, dacă se admite că *ceva* este condiționat, atunci trebuie să se admită şi condiționantul iar, la limită, *întreaga serie* de condiționări, până la un *Necondiționat absolut*. Cu alte cuvinte, în Cosmologie, se porneşte de la realitatea fenomenală la posibilitatea metafizică a unui Absolut necondiționat.

Criteriile de clasificare a judecăților şi noțiunilor au fost utilizate de Kant pentru a împărți Cosmologia în patru domenii: cantitatea devine *spațiu* şi *timp*; calitatea este *materia*; relația este concretizată prin *cauzalitate*; modalitatea exprimă *existența contingentă* a lumii; de asemenea, cele patru domenii exprimă *limitele* lumii, *divizibilitatea* ei, *procesualitatea* şi *dependența* lumii. Toate aceste expresii sunt aplicate Necondiționatului. În primele două, necondiționatul este *matematic*, iar expresiile sunt considerate “concepte cosmice”; în ultimele două, necondiționatul este *dinamic*, iar expresiile sunt “concepte transcendente ale naturii”.

Răspunsul la fiecare din cele patru expresii, constata Mircea Florian, este formulat în formă antitetică, adică este alcătuit din două propoziții contradictorii de aceeaşi intensitate. Conflictul acesta îşi are cauza în faptul că necondiționatul este luat în două înțelesuri: sau este o parte a seriei iar celelalte părți i se subordonează, ca într-un “arbore genealogic” (propunem noi o

analogie), înlănțuindu-se în relații condiționale (*tezele*); al doilea înțeles al necondiționatului îl transformă în *totalitatea seriei* (antitezele). Antagonismul transcendental, explica Mircea Florian, decurge din faptul că Ideile trebuie să satisfacă şi intelectul sintetizat, şi rațiunea care sintetizează (să nu uităm că Immanuel Kant deosebea intelectul de rațiune!). Ideile care sunt pe potriva rațiunii sunt prea mari *pentru intelect*, iar dacă se potrivesc intelectului, atunci sunt *prea mici* pentru rațiune.[24]

În continuare vom constata că Mircea Florian scria parcă să anticipeze ampla sa lucrare monografică *Recesivitatea ca structură a lumii*[25], în care a exprimat structura polară, antitetică a lumii, accentuând pe termenii corelației, nu pe raportul de corelație, considerând că fiecare termen îşi are importanța şi valoarea sa specifică. Astfel, filosoful român a prezentat antinomiile kantiene, atunci, în 1938, sub forma raporturilor corelative recesive dintre termenii principali ai celor patru perechi de antinomii. Înainte de a consemna modul în care se corelau termenii antitetici, să vedem cum considera Mircea Florian că se rezolvă *conflictul transcendental*.

Pentru aceasta, el a făcut apel la părerile lui Benno Erdmann (1851 – 1921) şi A.R. Riehl şi a conchis că antinomia este pentru Kant un ferment de gândire, dar nu posedă şi forța de a ieşi din ea însăşi. În cadrul antinomiei se dă o luptă dialectică, în care învinge partea care atacă şi este învinsă partea care se mulțumeşte cu apărarea. Pentru Kant, era mai puțin importantă

[24] Mircea Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938, pp. 113 – 114.
[25] Vezi nota 23.

valoarea de adevăr a tezei sau antitezei, important era *interesul* acordat unei alternative de acela care raționa şi se întreba asupra antinomiei. Astfel, el putea să constate că tezele erau inspirate de un avânt speculativ care ajunge la dogmatism iar antitezele sunt susținute de empirism. Pentru Kant, reprezentantul tipic al tezelor este Platon, al antitezelor, este Epicur. Tezele au de partea lor toate interesele: cel *practic*, deoarece creația (început în timp), simplitatea (nemurirea), libertatea. Existența (Ființa) necesară, constituie temelia moralei şi religiei; cel *speculativ*, pentru că tezele oferă o explicație definitivă a lumii şi ca atare satisface rațiunea; cel *popular*, fiindcă şi simțul comun găseşte în ele un sprijin important. Antitezele nu au de partea lor interesul *practic*, pentru că ele neagă conceptele fundamentale ale religiei şi moralei; ele satisfac interesul *speculativ* – în cadrul lor, intelectul poate să rămână în cercul experienței pe care o lărgeşte necontenit fără să rupă lanțul nesfârşit al cauzalității. Astfel, antitezele anihilează pretențiile dogmatice ale tezelor. În sfârşit, antitezele nu se pot sprijini pe interesul *popular*, pentru că acesta este dornic de soluții dogmatice.

Mircea Florian, deopotrivă logician şi filosof, era preocupat de structurarea inferențială a argumentării kantiene. Care este temelia antinomiilor? Dacă ele s-ar baza pe o concepție falsă, atunci prin înlăturarea concepției respective s-ar rezolva şi conflictul dintre teză şi antiteză. Concepția falsă este *confuzia dintre fenomen şi noumen*. Conflictul este redat printr-un raționament ipotetic:

Dacă se admite că există condiționatul, atunci trebuie să se admită o serie de condiționări (premisa majoră).

Se admite că lumea sensibilă este condiționatul (premisa minoră).

Deci se admite seria integrală a condițiilor care începe cu un Necondiționat (concluzia).

Pe scurt, acest raționament exprimă faptul că este suficient să admiți un singur condiționat pentru ca să admiți, pentru el, un condiționant; pentru acesta, un alt condiționat şi aşa mai departe; dar, pentru a se evita eroarea regresului la infinit, trebuie să se admită închiderea seriei de condiționări printr-un Necondiționat. Într-adevăr, Mircea Florian a sesizat eroarea kantiană: teza primului conflict este enunțată la nivelul noumenalului, adică a lucrului în sine: lumea are un început în timp (este creată), iar Creatorul este Necondiționatul, şi o limită în spațiu. Demonstrarea tezei se face însă la nivelul fenomenului, unde coboară orice rațiune care nu poate să rămână pură, dacă vrea să fie activă; aşa cum arătam în studiul citat la nota 10, la nivel fenomenal, rațiunea se alterează în gândire care poate să procedeze prin *reducere la absurd*: Dacă lumea nu are un început şi o limită, atunci trebuie să o acceptăm sub forma unui infinit, actualizat de fiecare dată când se găseşte asupra lui. Se ajunge la o contradicție: *lumea este infinită*, *dar gândită ca o serie finită – Lucrul în sine este echivalat cu fenomenul*. Tot reducerea la absurd este invocată şi pentru demonstrarea antitezei: Dacă lumea ar fi avut început, atunci ar fi trebuit să existe un timp vid când lumea încă nu exista. Dar într-un timp vid nu este posibilă naşterea, căci existența şi non-existența nu se disting ("La–început, pe când ființă nu era, nici neființă" – scria Eminescu, în Scrisoarea I); de asemenea, un spațiu gol este totuna cu neantul.

În sinteza sa filosofică, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian a tratat pe larg *dualismul finit-infinit*,

din perspectiva istoriei filosofiei şi, desigur, cu ample referiri la soluțiile kantiene. Mai întâi, el a oferit o soluție generală: dualitatea finit-infinit are o sferă largă de manifestare, pentru că se aplică deopotrivă la timp, spațiu, mişcare, cauzalitate, număr, la tot ce este un *quantum*, dar şi la tot ce este gândit în manieră tradițională sub aspect calitativ (bunătate, înțelepciune, ştiință, voință etc.).[26]

Ideea de finit, considera Mircea Florian, este aproblematică, fiindcă exprimă experiența umană obişnuită, acesta fiind limitată prin însăşi structura sa existențială. *Principiul determinării* redă această caracteristică a experienței umane. Pe de altă parte, perfecțiunea atribuită lui Dumnezeu, posibilitatea de a gândi o infinitate de lucruri care au aceeaşi esență, sau o trăsătură comună (generică) au creat conceptul de infinit cu două consecințe opuse: pe de o parte, ideea de infinit este paradoxală, pe de alta, ea a condus la *asocierea recesivă* a infinitului cu finitul. Această opoziție nu înseamnă *lipsă de conciliere*, "încât unul să-l înghită pe celălalt", aşa cum credea Spinoza, din cauza structurii lor deosebite; aceasta ar fi o primă eroare filosofică. A doua eroare "constă în a le considera ca atribute, cu puteri egale, după ce s-a văzut că nici un termen al dualității nu poate să-l răpună pe celălalt". O a treia eroare, formulată de Florian, este "derivarea unui termen din altul, fie prin degradare (finitul din infinit), fie prin potențare (infinitul din finit)". Exegetul român propunea, pentru evitarea acestor erori, următoarea

[26] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, p. 192. În continuare, paginile din care se citează vor fi trecute între paranteze, în text.

soluție: *infinitul are o semnificație pozitivă numai dacă el păstrează rolul recesiv, în serviciul finitului*. (s.n. – T. D.).

Soluția propusă trebuia totuşi explicată, pentru că termenul de infinit este un termen negativ: el exprimă că ceva nu este finit sau limitat. Mircea Florian, ca logician a propus următoarea explicitare: Pozitivitatea infinitului se manifestă numai după ce termenul de finit sau limitat a fost prezentat la rândul lui ca o negație, în sensul că orice determinare este o deosebire de altele, o negare a lor: ceva este aşa, *nu* este altfel. Dacă se admite că negația presupune o deosebire reală şi este condiționată de aceasta, atunci infinitul este negația unei negații şi logica ne învață că două negații dau o afirmație. (*Recesivitatea*…, pp. 192 – 193)

După ce a explicitat pe cale logică aspectul pozitiv al infinitului, pentru ca acesta să-şi poată îndeplini rolul său recesiv, Mircea Florian revine la analizele tipărite în 1938, la care ne-am referit, arătând că Immanuel Kant a înțeles că ideea de infinit este resortul antinomiilor cosmologice. Nu putem gândi un infinit actual, dat, total, definitiv, dar nici nu putem gândi o limită dată definitiv. Nu putem gândi nici limitatul, nici nelimitatul. Căci o limită nu este posibilă decât în cadrul aceleiaşi realități; limita unui spațiu este tot spațiu, iar limita timpului, tot timp, sintetiza Florian, subliniind că antinomia inerentă infinitului se vădeşte mai ales la seria numerelor cardinale: nu există un ultim număr, fiindcă după orice număr oricât de mare, gândim un număr şi mai mare, dar totodată infinitatea numerelor alcătuieşte un întreg, un tot, adică este dată, împlinită, pe scurt, este finită. Acesta este "marele supliciu al infinitului" (*Ibidem*, p. 193), care l-a determinat pe Aristotel să nu admită un infinit actual, dat, ci numai un infinit virtual, o nesfârşită adăugare sau scădere, un *indefinit*, cum îi vor spune

scolasticii şi modernii. Acest sens al infinitului, considera Florian, are meritul de a recunoaşte rolul dominant al finitului şi rolul recesiv al infinitului, tot Florian constatând că "soluționarea prudentă a infinitului ca *indefinit* se întâlneşte cel puțin provizoriu la cel dintâi reformator al gândirii moderne, la Descartes, ca şi la cel de al doilea reformator, la Kant: infinitul este progresiva depăşire a oricărei limite fără nici o oprire" (*Ibidem*, p. 195).

Mircea Florian are meritul de a fi decelat cu precizie soluțiile şi intențiile formulate de Kant prin antinomiile sale – conflicte ale rațiunii pure cu sine însăşi, care apar ori de câte ori rațiunea încearcă să depăşească sfera experienței, a sensibilului, a "fenomenului", pentru a explora "inteligibilul", realitatea "în sine" sau "integralitatea condițiilor", sau "Necondiționatul". Pentru că în antinomie intră în opoziție contradictorie două propoziții, ele nu pot fi unite pentru a da o sinteză cu un nou conținut, aşa cum, de pildă, se întâmplă cu noțiunile de *unitate* şi *multiplicitate* a căror opoziție dispare în sinteza numită "totalitate". Fiind în raport de contradicție, opozițiile rațiunii pure sunt la fel de puternice, pentru că ele nu pot fi împreună nici adevărate nici false. Totuşi, constata Mircea Florian, Kant a încercat o ieşire din conflictul cu sine însăşi al rațiunii, a încercat o soluționare a antinomiilor datorită deosebirii dintre "fenomen" sau lucrurile pentru noi, sau "conştiința" şi "lucrul în sine" sau "existență". Pe baza acestei opoziții, Kant a dat două feluri de soluții. Primele două antinomii sunt considerate amândouă false (nesocotindu-se principiul terțului exclus – adăugăm noi – T.D.), pentru că spațiul şi timpul, ca şi divizarea materiei (simplu – compus), sunt valabile numai pentru lumea fenomenală, adică pentru cunoştință, nu pentru existență, căci, în lumea fenomenală nu există finit şi

infinit, ci numai *indefinit* sau o progresie neîncetată, o mutare perpetuă a limitelor şi a compunerii. Lumea fenomenală este etern decomozabilă, necontenit reductibilă la alte elemente, şi este indefinită, adică are limite, care, în procesul de cunoaştere, sunt strămutate prin activitatea spiritului cunoscător. (*Ibidem*, p. 61)

Celelalte două antinomii sunt amândouă adevărate (încălcându-se principiul necontradicției), dar nu pentru acelaşi plan: tezele (libertatea voinței şi ființa necesară sau Dumnezeu) sunt valabile pentru "lucrul în sine", pentru "inteligibil", iar antitezele (determinismul voinței şi lipsa de necesitate sau contingența lumii) sunt valabile pentru fenomen sau sensibil (p. 61).

În ampla sa lucrare despre recesivitate, Mircea Florian a conchis că, în forma lor criticistă, antinomiile sunt rodul rațiunii care se caracterizează prin tendința irezistibilă spre unitatea perfectă, necondiționată şi absolută; dar rațiunea îşi primeşte informațiile conținutului său numai de la experiența sensibilă, capabilă să sesizeze finitul, condiționatul; astfel că, încercând să depăşească experiența, rațiunea ajunge la sofisme, la contradicții insolubile, la antinomii. Unii neocriticişti francezi şi germani sunt sancționați de Florian că au urmat în explicațiile lor poziția kantiană. De asemenea, nu sunt neglijate nici soluțiile realiştilor care considerau că fundamentul antinomiilor este însăşi realitatea absolută, necondiționatul, structura intimă a lucrurilor. Rațiunea este antinomică, fiindcă însăşi realitatea este antinomică, contradictorie, supusă principiului negației şi, de aceea, în activitate, în devenire. Aici, Mircea Florian îşi exprimă convingerea că antinomia – în măsura în care nu este o fabricație sofistică – are rădăcini în natura lucrurilor, în structuri efective, adoptând un realism moderat care admite

inegalitatea forțelor contrare, a tezelor şi a antitezelor recesive. Exemplul oferit este semnificativ pentru a ne susține părerea că Mircea Florian a fost unul dintre cei mai documentați exegeți ai istoriei filosofiei.

Observând modul în care s-au dezvoltat sistemele filosofice europene, Mircea Florian a constatat că acestea s-au dezvoltat unele din altele, fiindcă dintr-un sistem ia naştere sau *antiteza* lui, adică un sistem cu o tematică şi o problematică opusă, sau ia naştere *antistatica*, adică un sistem care, în cadrul aceleiaşi problematici, exprimă o fază deosebită. Astfel, din idelism, prin antinomie, s-a putut dezvolta o anumită formă de materialism, iar prin antistază, a izvorât o nouă formă de idealism. Această îndoită posibilitate de pluralist, comenta Florian, dezvăluie că teza şi antiteza nu sunt *isostenice*, nu au o eficacitate egală, că deci nu există un echilibru obiectiv al eventualelor adevăruri cuprinse în ele. Specificul important al oricărui sistem filosofic este *necompletitudinea* (trăsătură specifică şi a teoriilor ştiințifice, formale sau neformale, adăugăm noi), pentru că este un sistem *determinat*, cu un anumit punct de plecare axiomatic, cu un anumit nivel al problemelor. Succesiunea sistemelor nu compromite filosofia, ci o justifică. Nu există sistem filosofic definitiv, ieşind astfel la suprafața gândirii filosofice paradoxul genezei sistemelor unele din altele prin antinomie. Sistemele filosofice se contrazic, pentru că fiecare se crede deopotrivă de îndreptățit la existență şi superior celorlalte sisteme pe care le înlocuieşte. Cu alte cuvinte, conchidea Mircea Florian, naşterea noilor sisteme presupune în mod consecvent că într-o antinomie o parte domină şi cealaltă este recesivă, deşi la început se crede că sistemul respectiv este egal de puternic. Prin urmare, din istoria gândirii se desprinde următoarea

generalizare, în cadrul ideii de recesivitate: *în jocul poziţiilor şi contrapoziţiilor, când unele, când celelalte devin dominante iar celelalte, recesive* (p. 63).

4. Antinomiile cauzalităţii din perspectivă semiotică

Unul dintre gânditorii români preocupaţi de clarificarea naturii raportului de cauzalitate a fost filosoful şi logicianul Petre Botezatu (27.02.1911 – 01.12.1981). Încă în teza de doctorat[27], susţinută în 1945, acesta a fost preocupat de *valoarea determinismului în fizica modernă*. În timpul vieţii, P. Botezatu a publicat un fragment din teză, *Cauzalitate şi substanţă*[28], în revista "Ethos", volumul III, 1946, nr. 1-2, pp. 49 – 60, şi a reluat comentariile sale asupra cauzalităţii kantiene în studiile: *Determinismul kantian din perspectivă semiotică*[29] şi *Valorizarea concepţiei lui Kant despre libertatea voinţei*.[30]

---

[27] Teza a rămas în manuscris până în anul 2002, când a fost publicată, la Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" Iaşi; a se vedea Petre Botezatu, *Cauzalitatea fizică şi panquantismul*, Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Teodor Dima.

[28] Republicat în Petre Botezatu, *Interpretări logico – filosofice*, Iaşi, Editura Junimea, 1982, pp. 179 – 195.

[29] Publicat în *Ibidem*, pp. 205 – 232. Cu titlul *Idealismul transcendental şi cauzalitatea*, o variantă a acestui studiu a apărut în Alexandru Boboc, Mircea Flonta, Radu Pantazi, Ilie pârvu (coord.), *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia "Criticii raţiunii pure",* Bucureşti, Editura Academiei, 1982, pp. 23 – 37.

[30] Comunicare la al V-lea Congres Internaţional Kant, Mainz, 1981, publicat în *Revista de filosofie*, tom XXVIII, 1981, şi în volumul consemnat la nota 29, pp. 345 – 349.

În teza de doctorat, Petre Botezatu constata că, în concepția obişnuită, a unui "realism nu numaidecât naiv, raportul cauzal este grefat pe substanță şi încadrat în rețeaua spațială şi temporală; se consideră că un lucru acționează asupra altuia şi că această acțiune se desfăşoară în spațiu şi timp. Pe de altă parte, teoria cuantică venea cu o altă imagine: fenomenul fizic este înlocuit cu ecuații matematice care îl redau fie sub formă de undă, fie sub formă de corpuscul. Fizicianul contemporan, scria P. Botezatu în 1945, ajunge să profeseze un antisubstanțialism, asemănător idealismului epistemologic, pentru care *esse este percipi*. Universul fizic există numai întrucât este dat în reprezentarea matematică.[31] Pentru a porni de pe o poziție neutră în cercetările sale, el a redus înfățişările posibile ale cauzalității, în raportul dintre obiect şi subiect, la trei: raport *ontologic*, raport *fenomenal* şi raport *perceptiv*.

Cauzalitatea ontologică era descrisă ca purtând pecetea originii metafizice şi teologice: de aceea este o *relație de producere*, în care efectul este lumea ca totalitate considerată ca o creație, iar cauza este Dumnezeu, sau o formează mişcările atomilor, sau o substanță, într-un cuvânt, Necondiționatul. Particularitățile cauzalității ontologice le formează caracterul invizibil al cauzei şi mersul regresiv al raționamentului: *de la efect la cauză* (*Ibidem*, pp. 180 – 181). Cu alte cuvinte, spunem noi, descoperirea relației ontologice a cauzalității este slujită, din punct de vedere

[31] P. Botezatu, *Cauzalitate şi substanță*, în *Idem, Interpretări logico – filosofice*, Iaşi, Editura Junimea, 1982, p. 180.

logic, de o logică inductivă şi euristică, numită de noi *etiologică inductivă*.[32]

Cauzalitatea relație fenomenală era considerată de P. Botezatu o creație a filosofiei empiriste şi pozitiviste, care urmăreau definirea raportului cauzal cu ajutorul unui *criteriu empiric şi formal*, fără implicarea unor elemente ontologice. Inițiatorul modern al acestui sens a fost J. St. Mill, care considera că raportul cauzal este un *raport de succesiune invariabil şi necondiționat*, lipsit de cerința explicativă a modului de producere e fenomenelor.

În sfârşit, *cauzalitatea relație perceptivă* goleşte raportul cauzal de orice element real. Cauzalitatea devine atunci ca le Berkley, Hume, Mach, o relație, nu între lucruri, ci *între elemente ale percepției*. Regularitatea constatată în procesul de cunoaştere este rezultatul fie al asociației de idei, fie al providenței divine.

Prin teza sa de doctorat, Petre Botezatu a debutat în cultura română ca reprezentant al epistemologiei realiste, dar începând cu 1950, el şi-a îndreptat preocupările spre logică, reuşind să-şi publice în 1969 sistemul de *logică naturală*.[33] Apoi, adâncind problematica metalogicii, el a constatat că semiotica poate fi o *strategie optimă a construcției ştiințifice*. A construit această strategie şi a aplicat-o la construirea

[32] Prima variantă am prezentat-o în teza de doctorat susținută în ziua de 26.02.1973 şi am publicat-o sub titlul *Prolegomene la o etiologică inductivă*, în "Forum", la rubrica "Sinteze ştiințifice", nr. 3, 1973; ultima variantă, *Schiță a unei etiologici inductive*, a apărut în Constantin Grecu şi I. Lucică (coord.), *Logică şi ontologie*, Timişoara, Editura Trei, 1999, pp. 35 – 44.
[33] *Schiță a unei logici naturale, Logică operatorie*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969.

unei *logici a întrebărilor (erotetica)*[34] şi la analiza *determinismului kantian*.

În cele ce urmează, vom prezenta pe scurt varianta strategică a semioticii şi apoi vom expune interpretarea determinismului kantian, ca răspuns formulat de Petre Botezatu la antinomiile trei şi patru ale raţiunii pure.

În *Semiotică şi negaţie*, logicianul român s-a angajat în "teribila aventură" a logicii moderne de a face incursiuni în metateorie cu rezultatul, neprevăzut în întreaga sa istorie de aproximativ două milenii şi jumătate, al construirii sintaxei, semanticii şi pragmaticii (logice). Aventura sa a generat rezultate ce au coagulat în strategia demersului semiotic. Rezultatele se numesc: tehnica sistemului formal, incertitudinile sintaxei, de la sintaxă la semantică, semantica în acţiune, conceptele semanticii, semantica în perspectivă.

Coagularea rezultatelor s-a produs în studiul *Semiotica, strategie optică a construcţiei ştiinţifice*, consemnat de noi mai sus. Aici, P. Botezatu stabilea că superioritatea metodei semiotice se întemeiază pe capacitatea sa de *cuprindere multilaterală a subiectului* într-o *unitate superioară*, de *epuizare a aspectelor fundamentale* ale temei. De asemenea, în mod firesc, punctul său de plecare l-a constituit *tridimesnionalitatea semnului* care determină trei feluri de relaţii: între semne, între semne şi obictele la care se referă, între semne şi subiecţii care le folosesc; aşa s-au constituit cele trei părţi ale semioticii: *sintaxa, semantica* şi *pragmatica*.

---

[34] Vezi lucrările*: Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă*, Iaşi, Editura Junimea, 1973, în special capitolul *Construcţia logică*, pp. 89 – 184; *Semiotica, strategie optimă a construcţiei ştiinţifice* în volumul numit la nota 32, şi studiul de la nota 30.

Solicitat să participe la al V-lea Congres Internațional Kant, desfăşurat la Mainz, în 1981, şi să scrie un studiu pentru întocmirea unui volum dedicat împlinirii, în 1981, a două sute de ani de la publicarea *Criticii rațiunii pure*, Petre Botezatu a avut prilejul să aplice strategia semiotică la analiza determinismului şi a libertății în opera kantiană.

Petre Botezatu a sintetizat complexitatea concepției kantiene, dezvăluind *triplul aspect al cauzalității* care corespunde celor trei forme de existență pe care le disting sintaxa, semantica şi pragmatica. În secțiunea din Critică, dedicată analiticii transcendentale, Kant a descompus actul cunoaşterii pentru a putea răspunde la problema fundamentală a Analiticii: cum se constituie "experiența"? Schematizând, P. Botezatu a surprins următoarele momente: lucrul în sine impresionează simțurile – *sinteza transcendentă* –; materialul este ordonat în formele sensibilității – *sinteză imanentă* – categoriile apriori organizează în totalități materialul intuit cu ajutorul schemelor transcendentale şi conform principiilor *a priori* – *sinteza transcendentală*. În fond, stabileşte autorul român, apar trei domenii deosebite: *zona transcendentului*, a lucrului în sine incognoscibil, *zona imanentă* a fenomenelor, a experienței constituite ca rezultat al procesului de cunoaştere, şi zona *transcendentalului*, a formelor apriorice care fac posibilă experiența.

Acestor trei zone le corespund trei ipostaze ale cauzalității: *cauzalitatea transcendentă* (numită de Kant şi "cauzalitate inteligibilă"), *cauzalitate imanentă* (numită

"empirică") şi *cauzalitatea transcendentală*, cauzalitatea – categorie, formă *a priori*.[35]

Din punct de vedere semiotic, *cauzalitatea transcendentală* necesită o *analiză sintatică* în cadrul sistemului categoriilor, unde predomină deducția metafizică, subiectivă. Formele pure ale intelectului corespund funcțiilor logice universale ale gândirii, exprimate în clasificarea sistematizată de Kant. Astfel, categoria cauzalității corespunde *judecății ipotetice* clasice: *dacă P, atunci Q*, clarifica P. Botezatu (*Ibidem*, p. 25). Cu alte cuvinte, la nivel transcendental, raportul cauzal se reduce la relația necesară dintre *implicant* şi *implicat*. Acest raport nu conține nici o referire la spațiu, timp şi substanță. La nivel sintactic, relația transcendentală a cauzalității se abstractizează într-o *implicație logică*. Însuşi Kant afirma cu privire la cauzalitate: considerată "categorie pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existență unui altceva…).[36] P. Botezatu interpreta această abstractizare că exprimă o *depenedentă necesară* între termenii relației, ceea ce înseamnă transformarea cauzalității în *legitate*. "Cauzalitatea ca formă pură, purgată de orice element empiric, apare atât de săracă în conținutul ei, încât îşi pierde caracterul specific şi se dizolvă în noțiunea generală de lege.[37]

Cu ajutorul cauzalității transcendentale, Kant, a cosntruit un *model logic al cauzalității* care corespunde, conform lui P. Botezatu, unei *construcții sintactice*. De la Kant încoace, cu privire la cauzalitate s-au propus

[35] P. Botezatu, *Idealismul transcendental şi cauzalitatea*, în volumul original dedicat celor 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, Bucureşti, Editura Academiei, 1982, p. 24.
[36] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. Bagdasar-Moisuc, p. 249
[37] P. Botezatu, *op. cit*., p. 26.

variate forme sintactice care să o reprezinte abstract: prin implicația logică (A.W.Burks), prin conjuncția logică (M. Bunge), prin operatori specifici (R. Carnap, P. Suppes), unii autori operând cu propoziții, alții cu evenimente. De exemplu, P. Suppes a construit o *algebră cauzală*, în care un operator special enunță existența relației cauzale dintre evenimente[38], în afara timpului.

Constituirea cauzalității imanente sau *empirice* este realizată de Kant în *Analitica principiilor*. Aici formele gândirii colaborează cu materialul senzorial pentru a fi realizată sinteza fundamentală a cunoaşterii. Dar, cum constatase şi Mircea Florian, criticismul kantian formulase o separație netă între intelect şi sensibilitate, încât Kant simțea nevoia unui intermediar, schemele transcendentale erau menite să facă posibilă legătura dintre categorii şi intuiții. Acestea sunt *determinări a priori* ale timpului; intelectuale, cum sunt conceptele, şi totodată sensibile, ca intuițiile.

P. Botezatu a considerat că Immanuel Kant a găsit în categoria *timpului* liantul dintre domeniul logico – metafizic al transcendentalului şi câmpul logico – psihologic al cunoaşterii reale menținându-se totuşi într-un plan spiritual. "Categoriile, care subzistau numai ca funcțiuni logice, se desfăşoară acum în timp, dobândind în acest mod consistență reală şi existență empirică."[39] Prin urmare, comentăm noi, semnul distinctiv al cunoaşterii bazată pe experiență îl formează *succesiunea diversului în timp*, determinată de *principiul*

[38] P. Suppes, *A probabilistic Theory of Causality*, Amsterdam, 1970, pp. 53 – 59.
[39] P. Botezatu, *op. cit*., p. 27.

din a doua analogie a experienței: “toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect.”[40]

Prezența timpului la nivelul cauzalității empirice i-a sugerat lui P. Botezatu că, fiind vorba de un timp real, dotat cu însuşirea primordială a ireversibilității, un timp al trăirii, al curgerii universale, al mecanicii şi al istoriei, analiza kantiană poate fi apreciată ca *dimensiune semantică* a investigației semiotice. Cea de a patra antinomie kantiană corespunde, credem noi, la ceea ce se numeşte astăzi *construcție prin interpretare a unui model*. Contradicția dintre teză şi antiteză dispare, dacă schema formală a cauzalității, *cauzalitatea transcendentală* redusă la ideea de *relație logică între entități*, este interpretată în universul fenomenelor, constituindu-se aici modelul *cauzalității empirice*, corespunzător dimensiunii semantice a cauzalității, aşa cum a propus-o Petre Botezatu.

A treia ipostază kantiană a cauzalității, acea *transcendentă*, a stârnit puternice discuții post-kantiene, pentru că, deşi “inteligibilă”, *era atemporală*. P. Botezatu citează obiecțiile lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann, H. Höffding, Goblot. Logicianul român, care a scris el însuşi o lucrare despre izvoarele moralității[41], explică altfel antinomia kantiană prin care se consemna situația critică din sistemul filosofiei sale a trecerii de la cauzalitatea empirică, reglată temporal, la cauzalitatea transcendentă, *inteligibilă*, dar *atemporală*.

Nu ne putem închipui, scria P. Botezatu, că subtilul cugetător care a fost Kant nu era conştient de dificultățile conceperii unei cauzalități “inteligibile”, atemporale. Funcția acesteia în economia sistemului era aceea de a

[40] I. Kant, *op. cit*., p. 208.
[41] Petre Botezatu, *Preludiul ideii de libertate morală*, Iaşi, Editura Junimea, 1976.

salva libertatea morală a omului, o misiune nobilă căreia Kant îi era profund devotat şi deci pregătit să-i sacrifice chiar şi unitatea sistemului său. Astfel, Kant, raportând cauzalitatea la om şi la aspiraţiile lui, poate fi interpretat că a construit şi *dimensiunea pragmatică a cauzalităţii*.

Pentru a ajunge la această concluzie, P. Botezatu a cercetat şi opiniile exprimate de Kant încă din tinereţe. În lucrarea de abilitare ca privat-docent, din 1755, Kant a luat atitudine împotriva opiniei lui Crusius conform căreia principiul raţiunii suficiente, formulat de Leibniz, ar anihila libertatea. Kant explica atunci că libertatea nu implică absenţa oricărei determinări; actele involuntare sunt şi ele determinate, dar nu se află sub puterea factorilor externi, fizici ci sub influenţa factorilor interni, psihici. Libertatea morală trebuie înţeleasă ca rezultând dintr-o determinare internă, numai prin principii raţionale.[42]

Contradicţii criticabile de exegeţi au apărut însă atunci când au fost formulate consideraţii metafizice realiste, cu care P. Botezatu era îngăduitor: încercările de salvare a libertăţii morale de pe poziţii realiste produc o fisură în masa compactă a determinismului universal. Mai mult, asociind cauzalitatea imanentă cu cauzalitatea transcendentă, cauza necesară cu cauza liberă, Kant a trebuit să formuleze ideea de *dualitate a persoanei umane*, concretizată în *teoria celor două caractere: empiric* prin care acţiunile subiectului se înlănţuie, determinate de legile constante ale naturii (*determinare externă* – propunem noi să i se spună), şi un *caracter inteligibil*, prin care acţiunile subiectului sunt determinate de el însuşi (*determinare internă*).

[42] P. Botezatu, *Idealismul transcendental*…, p. 34.

Comentariile lui Petre Botezatu ne ajută să explicităm caracterul necontradictoriu al celor două antinomii dedicate cauzalității şi libertății. Logicianul român, deşi considera că separația operată de Kant între nivelul empiric şi nivelul inteligibil al caracterului este prea categorică, totşui el admitea că, prin nuanțare, se ajunge la ideea modernă a caracterului ca sistem organizat ierarhic. Rațiunea, ca principiu de acțiune, este o *forță selectivă*, dotată cu capacitatea reflexiunii, a deliberării şi a alegerii. În acest chip se naşte libertatea morală, chiar din specificul rațiunii, aşa cum a presimțit Kant.[43]

Prin urmare, Petre Botezatu a apreciat aportul kantian în spiritul său şi a descoperit că ceea ce a dorit acesta să susțină a fost ideea că acțiunile conduse de rațiune pot fi considerate ca fiind libere. Libertatea şi corolarul sau răspunderea revin Rațiunii, care, prin puterea sa critică, se instituie într-un "tribunal", cum îi spunea Kant, al ideilor şi faptelor omului.[44]

În comunicarea prezentată la al V-lea Congres Internațional Kant, de la Mainz, 1981, P. Botezatu a continuat ideile kantiene, acceptând şase postulate, recomandate de înțelegerea sistemică a psihicului[45]:

1.Psihicul uman constituie un *sistem deschis*, inclus în suprasistemul spiritului colectiv.

2. Din punctul de vedere al activității, sistemul psihic include *grosso modo* două subsisteme:

[43] *Ibidem*, p. 35.
[44] *Ibidem*, p. 37.
[45] Comunicarea, cu titlul *Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței* a fost publicată, mai întâi, în *Revista de filosofie*, tomul XXVIII, 1981, şi, apoi, în Petre Botezatu, *Interpretări logico – filosofice*, Iaşi, Editura Junimea, 1982, pp. 345 – 349, din care vom cita.

automatismele şi *voliţiunile* în organizare ierarhică. Acestea corespund în mare "caracterului empiric" şi "caracterului inteligibil" din sistemul kantian.

3. Subsistemele activităţii interferează, creând *sisteme intermediare*.

4. *Modalitatea activităţii este în funcţie de structura sistemului*.

5. *În subsistemul automatismelor*, răspunsul la stimul este *imediat* şi *unidirecţional*.

6. În *subsistemul voliţiunilor*, răspunsul la stimul este *mediat* şi *multidirecţional*. Apar astfel deliberarea şi alegerea.

7. În *subsistemul voliţiunilor* acţionează *capacitatea de închidere parţială* şi *temporală* a sistemului. Se realizează astfel ceea ce voia şi Immanuel Kant *selecţia cauzelor* şi *selecţia efectelor*. Selecţia cauzelor constituie *condiţia libertăţii*. Selecţia efectelor constituie *exercitarea libertăţii*.[46]

Prin urmare, cu ajutorul teoriei sistemelor, Petre Botezatu a contribuit la explicitarea antinomiilor kantiene prin intermediul cărora se încerca, pe de o parte, să se rămână în cadrul determinismului, iar, pe de altă parte, să se admită, că libertatea voinţei se naşte din specificul raţiunii de a fi un factor determinant multidirecţional.

De altfel, clarificarea logico – metodologică a antinomiilor kantiene a realizat-o Petre Botezatu prin formularea unor *antinomii metodologice ale axiomatizării şi formalizării*.[47] El a plecat de la convingerea că, în metodologie, fiecare succes trimite la un eşec, că nu poate exista o reuşită absolută. Ceea ce câştigăm pe o dimensiune, pierdem pe altă latură. *Obiectivele*

[46] *Ibidem*, pp. 348 – 349.

[47] Petre Botezatu, *Valoarea deducţiei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971, pp. 168 – 195.

metodologice, considera P. Botezatu, nu sunt toate *compatibile*; ele se temperează reciproc pentru că înaintarea pe o direcție impune retragerea pe altă linie: Este aici, spunem noi, o lecție pe care ar trebui să ne-o impună viața fieăruia dintre noi: "nici un obstacol nu ne împiedică să înaintăm cât de departe pe un anumit drum, numai că aceasta nu se poate face fără sacrificii în alt sector. (…) Stă, fireşte, în puterea noastră să echilibrăm tendințele opuse, să folosim o strategie prin care câştiguri cât mai substanțiale să se asocieze cu pierderi minimale."[48]

Denumirea acestor situații i-a fost inspirată lui Petre Botezatu de Kant: *antinomie metodologică*, dar nu în sensul modern de paradox logic, ci în înțelesul kantian de prezență simultană a două teze contradictorii ce par să fie egal de justificate. Se poate susține, de pildă, exemplifica gânditorul român, cu aceeaşi hotărâre că: (1) limbajul este formalizabil şi (2) limbajul nu este formalizabil. Antinomia este rezolubilă, dar nu ca în cazul paradoxelor, printr-o teorie a nivelurilor sau a tipurilor, ci prin *distingerea punctelor de vedere*. Astfel, o teorie este (relativ) formalizabilă din punctul de vedere *sintactic*, adică al construcției interne, dar o teorie nu este (relativ) formalizabilă din punctul de vedere *semantic*, adică al interpretării. Referindu-se la construirea teoriilor deductive, Petre Botezatu a formulat *cinci antinomii ale axiomatizării*, înrădăcinate în esența procesului deductiv, şi *cinci antinomii ale formalizării*, asociate cu stadiul superior al deducției."[49]

---

[48] *Ibidem*, p. 168.

[49] Pe baza unor însemnări rămase de la Petre Botezatu, noi am formulat şi am descris alte două antinomii; vezi Teodor Dima, *Antinomii ale învățării*, în "Anuar", tom III, Ştiințe Socio-

Spre exemplificare, vom reda, pe scurt, *antinomia purității*: *purificarea demonstrației antrenează insuficiența fundamentului*.[50] Metoda deductivă, prin însăşi structura sa, tinde la puritate, la eliminarea oricăror elemente de altă natură. Într-o demonstrație completă, fiecare pas se execută conform unei reguli de inferență aplicată unui enunț considerat adevărat. Aşa a fost edificată *Principia Mathematica*: s-a construit deductiv mai întâi logica, apoi, din ea, matematica. Pe parcurs, teoria se îmbogățeşte cu noi constante şi variabile, dar regulile de deducție rămân aceleaşi. În acelaşi timp, argumentele intuitive, care, la început, au fost acceptate, sunt eliminate treptat; totul se traduce în formule şi reguli, pentru a se realiza deducția perfectă. Dar, prin analize minuțioase s-a constatat că acest ideal rămâne innaccesibil în forma lui pură deoarece, considera P. Botezatu, *intuiția nu poate fi eliminată cu totul*. S-a ajuns la concluzia drastică şi fără drept la apel că axiomatizarea nu poate fi niciodată împinsă până la capăt. Mai mult, orice axiomatică este cufundată într-un vas curent intuitiv, pe care doar îl întrerupe un timp. De la matematica formalizată ne urcăm la logică, de la aceasta, pentru formalizare, la metalogică şi, la fel, mai departe. Pentru a evita regresul la infinit, trebuie să aibă loc un sfârşit, iar acesta este, cu siguranță, intuitiv. Astfel, s-a demonstrat[51] sistemele deductive nu sunt închise din punctul de vedere al fundamentului; ele

---

Umane, Fundația Academică "Petre Andrei", Iaşi 1993, pp. 61 – 66.

[50] P. Botezatu, *op. cit*., pp. 175 – 180.

[51] Sunt citate rezultatele obținute la Colocviul internațional de metodologia ştiințelor de la Varşovia, din 1961, şi publicate sub titlul *The Foundations of Statements and Decisions*, PWN, Warszawa, 1965.

presupun cel puțin două deschideri: *către intuiție* şi *către practică*.

În manieră kantiană, ne permitem să reformulăm antinomia purității astfel: *teza: Toate demonstrațiile axiomatizate elimină orice urmă de intuiție; antiteza: Nici un fundament al demonstrațiilor axiomatizate nu poate să facă abstracție de intuiție*.

Petre Botezatu i-ar fi răspuns lui Kant: La limită, ambele propoziții pot fi argumentate, dar, în realitate, intelectul activ ne învață "să echilibrăm tendințele opuse, să folosim o strategie prin care câştiguri cât mai substanțiale să se asocieze cu pierderi minimale."[52]

5. Concluzie

Sperăm ca, într-o următoare intervenție, să continuăm prezentarea interesului acordat şi de alți gânditori români antinomiilor kantiene, în cadrul influențelor criticismului asupra filosofiei româneşti, care, în ciuda unor îndoieli nici pe departe elitiste, are contururi şi rezultate incontestabile.

[52] P. Botezatu, *op. cit.,* p. 168.

EPISTEMOLOGIA *CRITICII RAȚIUNII PURE*

- Schiță a unui program de cercetare -

Acad. Ilie **PÂRVU**

> *There has been a tendency, not unknown in the case of a new scientific theory, for every philosopher to interpret the work of Einstein in accordance with his own metaphysical system, and to suggest that the outcome is a great accession of strength to the views which the philosopher in question previous held. This cannot be true in all cases; and it may be hoped it is true in none. It would be disappointing if so fundamental change as Einstein has introduced involved no philosophical novelty.*
>
> Bertrand Russell

Critica Rațiunii Pure, ca şi alte titluri ale unor opere kantiene, reprezintă şi denumirea unei discipline, sau, cum scrie Kant însuşi, a unei „ştiințe speciale, niciodată încercate".

Această disciplină teoretică instituită de *Critica Rațiunii Pure* a fost identificată, pe rând, cu metafizica (în variatele ei forme sau denumiri: metafizica transcendentală, metafizica experienței, ontologia fundamentală, idealismul transcendental, metafizica descriptivă, ontologia critică etc.), filosofia ştiinței, teoria cogniției şi a minții, psihologia transcendentală, semantica orientată cognitivist, pragmatica transcen-

dentală, teoria (neutrală) a constituirii (succesorul legitim al „filosofiei prime") etc. In spectrul interpretărilor disciplinare ale *Criticii Raţiunii Pure* una dintre cele mai răspândite dar şi mai problematice „lecturi" este cea epistemologică. Ea este prezentă atât în sintezele didactice din epistemologia (teoria generală a cunoaşterii) de azi cât şi în exegeze, comentarii sau reconstrucţii logice ale teoriei kantiene (H.A.Prichard, W.Sellars, J.McDowell, G.Bird, P.Guyer ş.a.). Deşi a devenit astfel un loc comun în cercetarea teoretică şi istorică din epistemologia contemporană, „a popular undergraduate idea", cum consideră G.Bird, această perspectivă interpretativă nu este lipsită de dificultăţi. Astfel, un exeget kantian ne atrăgea atenţia că, în vremea lui Kant, în toposul disciplinar al filosofiei nu exista o disciplină specială a epistemologiei, problemele cunoaşterii căzând mai cu seamă în sarcina metafizicii sau a psihologiei. Iar astăzi, am adăuga, statutul epistemologiei ca disciplină filosofică este departe de a fi asigurat, existând multe propuneri de înlocuire a ei cu alte „discipline succesoare", cum ar fi logica ştiinţei (Carnap), pentru a nu aminti de numeroasele variante de „naturalizare" a ei. In altă ordine de idei, M.Heidegger argumenta într-o amplă lucrare următoarea poziţie: *Critica Raţiunii Pure* nu are nimic de-a face cu o teorie a cunoaşterii: „Intenţia *Criticii Raţiunii Pure* rămâne de aceea cu totul ascunsă dacă această operă este interpretată ca o „teorie a experienţei" sau ca o teorie a ştiinţelor pozitive" (Heidegger 1929:16). Dacă nu vom acorda un spaţiu prea lung comentării aserţiunii lui Heidegger, nu poate să ne rămână indiferentă o susţinere deosebit de pertinentă a unei eminente cercetătoare actuală a operei lui Kant. Astfel, Patricia Kitcher scria recent: "Immanuel Kant este probabil cea

mai importantă figură din istoria epistemologiei. Si totuşi, opera sa este în mare măsură ignorată de epistemologii contemporani" (P.Kitcher 1995:285). Dacă prin „epistemologia" contemporană vom înțelege filosofia analitică a cunoaşterii, atunci ultima parte a afirmației lui P.Kitcher este pe deplin ilustrată de orice tratat sau manual de „epistemologie contemporană". Agenda tematică, argumentele discutate şi poziții invocate în cadrul unei asemenea „discipline" sunt determinate de problematica pe care o întâlnim mai degrabă în Cercetările filosofice ale lui Wittgenstein decât în *Critica Rațiunii Pure*. Probleme cum ar fi distincția dintre abordarea externalistă şi cea internalistă a cunoaşterii, relația dintre coerentism şi fundamentism, relația teoriei cunoaşterii cu teoria sensului, problema altor minți, problema percepției şi a inducției, argumentul „urmării de reguli" sau al limbajului privat, conceptul cogniției ca opinie adevărată şi justificată şi obiecțiile lui Gettier etc. (vezi, de exemplu, J.Dancy 1985), toate acestea au o descendență străină programului teoretic al Criticii lui Kant.

Aceste afirmații neaşteptate par a infirma cunoscuta teză a lui R. Rorty: Kant a fixat problematica epistemologică a filosofiei şi a profesionalizat această disciplină, „numai şi prin faptul că a făcut imposibil ca cineva să fie luat în serios ca filosof dacă nu stăpâneşte prima *Critică*" (Rorty 1979 :149).

Ignorarea dacă nu chiar negarea explicită a contribuției epistemologice a lui Kant ar putea fi explicată, cum s-a şi încercat uneori, în două moduri diferite. Primul consideră că temeiul ignorării contribuției epistemologice a lui Kant ar fi cauzat de însăşi

„formularea" teoriei kantiene a cunoaşterii, ale cărei clasificări epistemologice centrale (analitic-sintetic, a priori - a posteriori, empiric-transcendental etc.) apar cercetătorilor actuali ca fiind profund eronate şi extrem de confuze (Kitcher 1995:285). Această perspectivă asumă neproblematic ideea după care „Kant este eronat şi empiriştii au dreptate" (285). Teoria kantiană a cunoaşterii le apare empiriştilor actuali ca intern inconsistentă, tratând de altfel o problemă epistemologică „stranie", formulată de Kant însuşi în secțiunea „Tranziția la deducția transcendentală" astfel:

> De aceea se arată aici o dificultate…, cum anume trebuie să aibă condițiile subiective ale gândirii validitate obiectivă, i.e., să ofere condiții ale posibilității întregii cogniții a obiectelor (A89-90, B122).

O asemenea tematizare a „problemei epistemologice", care reprezintă, după P.Kitcher, esența „revoluției copernicane a lui Kant în epistemologie" (416), este cu totul deosebită de aceea a epistemologiei empiriste (fie clasică, fie actuală), care vede ca obiectiv al unei asemenea teorii întemeierea cunoaşterii şi respingerea scepticismului.

Pe de altă parte, unii exegeți contemporani găsesc o explicație a ignorării contribuției lui Kant de către epistemologia actuală în faptul că aceasta din urmă este incapabilă să recepteze adecvat lecția criticismului epistemologic; mai mult, asocierea operei lui Kant cu întreprinderea empirist-analitică dominantă azi în epistemologie are consecințe dezastruoase pentru receptarea contribuției reale a *Criticii:*

> Asocierea operei lui Kant cu Hume, şi o neînțelegere naturală a structurii fundamentale a *Criticii*, a revigorat ideea dezastruoasă după care filosofia lui Kant, asemenea filosofiei moderne anterioare, ar trebui să fie evaluată în primul rând din perspectiva modului în care ea poate răspunde scepticismului radical de orice tip (K.Ameriks 2000:76).

Sub-conceptualizarea epistemologiei *Criticii Rațiunii Pure* prin proiectarea problemelor ei în cadrul tematici al filosofiei analitice a cunoaşterii este considerată şi de G.Hatfield un obstacol în înțelegerea şi dezvoltarea sistematică a teoriei kantiene a cunoaşterii experiențiale. Deşi nu neagă posibilitatea ca unele aspecte ale epistemologiei kantiene să poată fi folosite pentru a „respinge scepticismul lui Hume", Hatfield crede că o asemenea interpretare nu oferă o „înțelegere unificată şi sistematică a filosofiei lui Kant" (Hatfield 2001:207). In opoziție cu Dieter Henrich, după care Kant credea că „ceea ce contează în ultimă instanță în filosofie este… încercarea de a justifica aserțiunile rațiunii împotriva scepticismului" (D.Henrich 1989 :37), Hatfiel consideră că aceasta este o „apreciere falsă a obiectivelor lui Kant":

> Concentrarea excesivă pe pretinsul răspuns al lui Kant la scepticismul lui Hume distrage atenția de la alte teme semnificative ale lui Kant şi ale istoriei filosofiei moderne… Atenția acordată pretinsei provocări sceptice a lui Hume reflectă fascinația filosofiei anglo-americane din deceniile din mijlocul secolului XX asupra «problemei scepticismului» si asupra «vălului percepției». Aceasta fascinație a dus

> la o naraţiune dominanta (*master narrative*) in istoria filosofiei moderne in care scepticismul a fost tema organizatoare (Hatfield 2001:207).

Unei asemenea naraţiuni istorice, în mod evident, Kant nu-i poate aparţine. Problemele *Criticii,* cum ar fi posibilitatea cunoaşterii obiective, o problemă mai originară decât problema „epistemică" a certitudinii cunoştinţelor, definesc programul unei epistemologii care nu poate fi determinată apelând la categoriile tematice ale unei epistemologii empiriste, fie ea analitic-empiristă. Kant nu avea un interes special pentru scepticismul cu privire la lumea externă, şi pe care în orice caz nu-l atribuia lui Hume. In prima ediţie a Criticii, scepticismul lui Hume „nu a fost prezentat într-o lumină negativă, ci a fost considerat ca oferind un pas pozitiv în direcţia criticii" (Hatfield 2001:192). Provocarea sceptică l-a interesat pe Kant numai în cadrul polemicii generate de interpretarea idealismului său „formal" ca unul „problematic", şi nu a reprezentat tema unificatoare a discursului său epistemologic sau motivaţia lui originară; de aceea, sunt superflue încercările de a găsi în deducţia transcendentală din a doua ediţie sau în analiza şi respingerea idealismului un răspuns, cu succes sau fără, la provocarea sceptică a lui Hume ce se referea la legea cauzală şi la existenţa lumii externe (Hatfield 2001:205-207). Întrucât metafizica, cu posibilitatea, principiile şi graniţele ei, reprezenta preocuparea centrală a primei ediţii a Criticii (care îşi propunea să examineze raţiunea pentru a înţelege capacitatea ei de cunoaştere independentă de orice experienţă, în vederea obţinerii unei „decizii asupra posibilităţii sau imposibilităţii metafizicii în genere" – Axii), scepticismul era considerat nu ca o „problemă epistemologică

fundamentală", ci ca un aspect particular al justificării metafizicii: „scepticismul, în forma <metodei sceptice>, este utilizat de Kant ca un instrument pentru a pune în evidență slăbiciunea metafizicii tradiționale şi ca urmare necesitatea unei critici a rațiunii" (Hatfield 2001:193).

Pentru a înțelege natura proiectului epistemologic al *Criticii Rațiunii Pure* (CRP) şi pentru a conferi semnificația necesară temei proprii a epistemologiei transcendentale, aceea a constituirii şi întemeierii obiectivității reprezentărilor teoretice, este necesar să formulăm explicit tipul de construcție teoretică, propriu creației lui Kant, şi să determinăm astfel tema, exigențele şi modelele cunoaşterii pornind de la determinațiile structurale şi de la exigențele metateoretice (condițiile formei teoriei) ale teoriei formale a competenței rațiunii; acestea vor fi convertite în principii regulative ale unui program epistemologic. Cum vom vedea, nu avem o singură interpretare a tipului teoriei kantiene. Statutul ei metodologic a fost determinat într-o mare varietate de modalități şi toate acestea au generat interpretări sau lecțiuni epistemologice ale structurii transcendentale fundamentale, cum numeşte Ameriks nucleul conceptual şi al principiilor *Criticii*. Pentru a organiza aceste variante interpretative avem nevoie de un cadru teoretic care să ofere o teorie a teoriilor şi o teorie a interpretării teoriilor. Un astfel de cadru metateoretic îl poate oferi concepția semantică a teoriilor în varianta ei structuralistă (Sneed, Stegmueller) sau aceea a constructivismului empirist al lui B.C van Fraassen. Importantă în această metateorie este distincția între teoriile speciale, având un domeniu sau model intenționat şi teoriile structurale, teorii-nucleu ale unor programe de cercetare, teorii abstracte de posibilitate, care se referă la clase de structuri

determinate axiomatic. S-ar putea reda distincţia între cele două tipuri sau niveluri ale teoretizării prin deosebirea lui N.Chomsky dintre teoriile realizării şi teoriile competenţei.

Primul tip de teorie ţine de un discurs de prim nivel, căruia îi este propriu un domeniu determinat faţă de care teoria este angajată descriptiv şi explicativ. Acceptând că teoria CRP ar fi de acest tip, atunci am putea considera că ea, ca epistemologie posibilă, este o teorie directă a modalităţilor, structurilor şi formelor cunoaşterii. Conceptele şi principiile CRP ar defini în mod nemijlocit un unic „model epistemologic", putând fi interpretate „neambiguu" ca principii ale teoriei cunoaşterii. La acest nivel al interpretării, în funcţie de modul în care se va determina tema epistemologiei CRP, de modul cum va fi formulată „problema epistemologică fundamentală" vom întâlni o multitudine de varietăţi ale interpretării epistemologice directe a CRP.

Mai întâi, există câteva perspective în care epistemologia CRP este considerată o teorie generală a cunoaşterii, nu a unei specii a cunoaşterii (cunoaşterea ştiinţifică, cogniţia filosofică, cunoaşterea transcendentală etc.). Printre proiectele unei asemenea reconstrucţii pot fi amintite:

Epistemologia critic-analitică a CRP (H.Putnam, P.F.Strawson, J.Bennett, B.Stroud ş.a.), o specie a epistemologiei analitice contemporane sau o modalitate de a răspunde la problemele acesteia prin apel la concepte şi strategii argumentative kantiene. In acest sens, epistemologia CRP este concepută ca o viziune asupra cunoaşterii având ca temă dominantă certitudinea cogniţiilor, iar transcendentalul este văzut ca o strategie argumentativă de respingere a scepticismului. Epistemologia CRP se constituie ca o

aplicare a „procedurii transcendentale" la problemele tradiționale ale filosofiei cunoaşterii; se speră astfel că asemenea probleme vor fi soluționate prin recurs la argumente de tip transcendental. Acest tip de argumentare va fi redus, la rândul lui, la o analiză conceptuală, procedura eminentă a filosofiei analitice în genere. O asemenea interpretare directă a CRP preia exclusiv structurile ei argumentative pentru a le pune în serviciul unei întreprinderi dominate de tematica empiristă a teoriei cunoaşterii, lăsând la o parte ca nerelevante alte aspecte sau trăsături distinctive ale teoriei lui Kant, în special aşa-numita „*transcendental story*", cum o numeşte, peiorativ, McDowell (McDowell 1994:41), cu alte cuvinte, perspectiva filosofică transcendentală şi concepția asupra rațiunii („psihologia transcendentală") în cadrul cărora se desfăşoară cercetările epistemologice şi procedurile argumentative. Deşi a readus în rândul „opțiunilor vii ale epistemologiei actuale" teoria epistemologică a lui Kant, această perspectivă analitică, aşa cum s-a subliniat adesea (vezi P.Kitcher 1999), prin eliminarea multor trăsături esențiale ale concepției lui Kant nu numai că o deformează pe aceasta până la a nu mai putea fi recunoscută, dar o îndepărtează şi de realitatea construcției actuale a ştiinței, cum în genere se întâmplă din nefericire cu truismele modelelor cogniției propuse de epistemologii analitici.

De aceea părea relevantă perspectiva lui W.Sellars şi J.McDowell de redefinire a tematicii epistemologiei lui Kant pe alte liniamente decât acelea oferite de epistemologia analitică, de sorginte empiristă. Problema epistemologică fundamentală nu este aceea a respingerii scepticismului, ci a constrângerilor care

operează asupra gândirii în exerciţiul raţional al justificării opiniilor. Ideea lui Sellars şi McDowell este aceea de a elimina o asemenea constrângere „*from outsiude thinking and judging*" (McDowell 1994:41), aceea a unui dat senzorial neconceptualizat, extraconceptual (produs al receptivităţii sensibilităţii) şi de a subsuma inputul cogniţiei în întregime constrângerilor raţionale, de a accepta „un dat mediat conceptual". Pentru a putea justifica pretenţiile cogniţiei datele sensibile vor trebui să aibă nu numai o influenţă „cauzală" asupra gândirii, ci şi una „raţională", fiind de aceea necesar ca ele să fie în prealabil conceptuale („ideea „nemărginirii conceptualului"). Această interpretare coerentistă a cogniţiei (în care nu ar mai apărea o discontinuitate între „spaţiul raţiunilor" şi „spaţiul cauzelor"), care are ca temă dominantă structura justificării, construind „anodin" această temă, adică refuzând contribuţia perspectivei transcendentale, propune o abordare a justificării cunoaşterii „la un nivel diferit" de acela al teoriei kantiene şi de aceea proiectează eronat problema acesteia: „Kant nu a fost preocupat de problema cunoaşterii unor obiecte particulare (A11-B25, A260-B316), ci de modul în care orice cunoaştere empirică este în genere posibilă. McDowell nu consideră în mod serios această problemă, deoarece ca şi Strawson şi o mare parte a tradiţiei, el înţelege proiectul transcendental al lui Kant ca o explicare incoerentă a abordării unor minţi noumenale de către obiecte noumenale" (Kitcher 1999:423). Cu alte cuvinte, Kant nu era interesat în mod fundamental de „rolul cauzal sau justificator al datelor senzoriale în cogniţie" (425), ci de „legitimarea cunoaşterii a priori", de modul în care se pot legitima reprezentările pure sau conceptele şi modelele teoretice în ceea ce priveşte

raportarea lor la obiectele experienței, validitatea lor obiectivă. Această perspectivă (proprie lui Kant) nu creează o separare a problematicii teoriei cunoaşterii de aceea a ştiinței, ci, în strategia ei fundamentală, epistemologia critică generalizează rațional metodologia ştiinței moderne, porneşte realmente de la „faptul ştiinței" şi îi construieşte un model explicativ fundamental, pe care apoi îl universalizează prin cercetarea („argumentarea") transcendentală.

Dacă aceste abordări reprezintă mai degrabă „reconstrucții creatoare" ale teoriei lui Kant, concepții care apelează la Kant pentru a-şi rezolva propriile probleme, sau care îl modifică critic pe Kant , într-o altă situație se află cercetările exegeților CRP (dintre care, aşa cum spune Patricia Kitcher, J.Allison este apărătorul cel mai fervent, iar P.Guyer criticul cel mai sever), care nu elimină cu totul idealismul transcendental, considerat nerelevant pentru epistemologia *Criticii*, ci încearcă să stabilească conexiunile dintre cele două dimensiuni ale filosofiei transcendentale. Spre deosebire de Strawson, Allison crede că idealismul transcendental este inseparabil de viziunea lui Kant asupra cunoaşterii, asupra posibilității şi structurii acesteia. De aceea el îşi propune un studiu al filosofiei teoretice a lui Kant „organizat în jurul temei idealismului transcendental" (Allison 1983: 3). Ca urmare, epistemologia (studiul condițiilor epistemice) va fi înțeleasă ca o cheie reală pentru înțelegerea şi, eventual, legitimarea idealismului transcendental. Allison nu va elimina ceea ce nu aparține în CRP unor „argumente transcendentale" sau analize conceptuale, nu va separa „argumentul analitic" de restul întreprinderii transcendentale, ci va integra cercetarea critică a cunoaşterii unui program complet al filosofiei transcendentale. Această perspectivă

interpretativă a determinat o anumită înţelegere a structurii argumentative a teoriei transcendentale, pentru care „direcţia argumentului" este (ca şi pentru P.Guyer) de la condiţiile epistemic necesare la subiectivitatea lor; ceea ce diferă la cei doi exegeţi este acceptarea sau respingerea consistenţei idealismului transcendental justificat printr-o asemenea logică a dependenţelor interne ale programului critic. Aceste interpretări, pot fi evaluate, ca „exegeze", din punctul de vedere al „adecvării empirice" în raport cu textul operei kantiene, dar mult mai importantă este judecarea lor din punctul de vedere al „adecvării explicative", al capacităţii lor de a evidenţia potenţialul teoretic al CRP. Or, pentru aceasta, asemenea interpretări ar trebui examinate din perspective unor modele explicative ale tipului general al construcţiei teoretice a lui Kant. In această modalitate s-ar putea considera şi critica pe care P.Kitcher o adresează logicii argumentului pentru idealismul transcendental, în cadrul căruia se înscrie şi interesul celor doi kantieni pentru epistemologia CRP.

Într-o serie de studii dedicate teoriei epistemologice a lui Kant, reconstrucţiei ei coerente şi stabilirii conexiunilor ei cu cercetările actuale asupra cogniţiei, Patricia Kitcher consideră că tipurile de interpretare a epistemologiei kantiene la care ne-am referit până acum distorsionează sau denaturează problema fundamentală a CRP ca epistemologie, problema validităţii obiective a constructelor teoretice (a reprezentărilor a priori), şi ca urmare, prin reconstrucţiile propuse nu reuşesc să recupereze teoria lui Kant ca o „opţiune vie pentru epistemologia contemporană", mai mult îi slăbesc conexiunile posibile cu abordarea actuală ştiinţifică a cogniţiei. Este necesar, în primul rând, eliberarea teoriei lui Kant de conexiunile sau

interpretările empirist-analitice, care determină situarea problemei certitudinii cunoaşterii şi respingerii scepticismului în centrul preocupărilor epistemologiei şi reconstruirea, pornind de la o altă problemă generală a teoriei cunoaşterii, a structurii argumentative a epistemologiei transcendentale. Tema acesteia este validitatea obiectivă a reprezentărilor „pure" şi nu certitudinea opiniilor epistemice, iar, în sens transcendental, aceasta se stabileşte dovedind că structurile a priori ale cogniției sunt „condiții necesare pentru posibilitatea în genere a obiectelor cunoaşterii". In aceasta constă nucleul revoluției copernicane a lui Kant în epistemologie; iar „direcția" argumentului central al teoriei transcendentale nu este de la structurile necesare la subiectivitatea lor (cum doresc să stabilească cei care încearcă să justifice idealismul transcendental), ci de la necesitatea lor la obiectivitatea lor. Acesta este semnul distinctiv al intervenției „metodei transcendentale" în stabilirea legitimității constructelor teoretice. Această perspectivă interpretativă este elaborată prin construirea unui model al cogniției (în acelaşi timp descriptiv şi normativ) cu ajutorul unei idei matematice a „proiecției inverse" (pe care Kant însuşi ar fi putut s-o întâlnească la Leibniz), care „formalizează" conexiunea originară necesară şi determinativă dintre formele cunoaşterii şi obiectele cogniției. Intr-o formulare sintetică, autoarea redă astfel ideea reconstrucției propuse:

> În modelul «proiecției inverse» sau al «interpretării» pe care îl propun, datele senzoriale, trăsăturile subiective (care se originează în capacitățile subiectului – n.n.), şi obiectele cogniției stau în următoarea relație: formele, categoriile şi ideile sunt funcții ale «proiecției inverse» care produce o interpretare, *viz*., obiecte ale cogniției, pornind de la

> patternurile din datele sensibile ca input. Deşi aceste interpretări nu sunt determinate prin datele sensibile, acestea din urmă pot fi re-derivate din ele prin diferite funcţii de proiecţie determinate (Kitcher 1999:434).

Acest model al relaţiilor dintre cogniţie şi elementele ei a posteriori şi a priori i-ar asigura, în opinia autoarei, epistemologiei transcendentale acelaşi statut cu acela al unei teorii ştiinţifice, intern consistentă. Mai mult, în acord cu reinterpretarea logicii argumentului transcendental al validităţii obiective, teoria idealismului transcendental ar deveni „o aserţiune asupra unei trăsături generale a cogniţiei umane" (436), o componentă indisociabilă a modului de gândire epistemologică, original, revoluţionar, şi nu o „poveste" străină teoriei kantiene a structurii cunoaşterii umane.

O deosebit de originală şi provocatoare interpretare epistemologică a CRP a formulat-o recent P.Abela. Pentru el, CRP oferă un tip de epistemologie radical diferit de cele empiriste şi raţionaliste anterioare, numit de Kant însuşi „realism empiric", care s-ar baza esenţialmente pe perspectiva „priorităţii judecăţii" (judecata, aşa cum apare în ediţia a doua a CRP, este unitatea epistemică de bază, la nivelul ei şi la nivelul condiţiilor ei trebuie discutată relaţia minţii cu lumea şi trebuie determinată structura obiectivităţii cunoaşterii), prin care se elimină orice intermediar epistemic între opinii şi lume: „nu mai există nimic în afara judecăţii… care ar informa, constrânge sau întemeia în mod fundamental judecata validă" (Abela 2002: 139-140). Această modificare tematică a epistemologiei atribuite CRP presupune o interpretare realistă a judecăţilor; acestea nu vor mai fi justificate pragmatic prin condiţii de asertabilitate, ci prin condiţiile de adevăr. In această perspectivă Abela formulează un model epistemologic

general apelând la toate elementele structurale ale teoriei cadru a CRP, formele sensibilității, categoriile şi principiile intelectului, ideile rațiunii; între acestea un rol deosebit revine principiilor Analiticii intelectului, care determină împreună o structură generală de obiectivitate, instituind în termenii adevărului condițiile fundamentale ale judecății obiective (*general truth structure*). De asemenea este foarte hotărât afirmat rolul ideilor rațiunii şi al principiilor dialecticii transcendentale, în particular al ideii sistematicității naturii, cărora le acordă o semnificație obiectivă nu una doar pragmatică sau „metodologică". Reconstrucția lui Abela este una dintre cele mai convingătoare critici la adresa asimilării programului Criticii unei perspective empiriste; aceasta ar reduce contribuția lui Kant la adăugarea unei structuri formale la imaginea pre-critică a relației cognitive, ignorând conceperea unei noi situații originale a cogniției şi problematizarea ei în termenii judecății obiective. Punctul de vedere al lui Abela îl obligă să se abată de la numeroasele proiectări analitice ale temelor kantiene, să reziste reconsiderării lui Kant din perspectiva „schimburilor de focuri" dintre Quine şi Davidson pe tema rolului propozițiilor de observație, sau a dezbaterii dintre McDowell şi Evans asupra conținutului conceptual sau non-conceptual, considerând că toate acestea distorsionează grav proiectul kantian. De aceea autorul se concentrează „ferm" asupra *Criticii*., asupra semnificației ei intrinseci. In această ordine de idei este însă de semnalat faptul că autorul acestei interpretări directe generale a CRP ca epistemologie se detaşează de interpretarea operei lui Kant ca teorie a ştiinței, limitându-se la a pune în evidență „dimensiunile general epistemice ale abordării lui Kant" (5), referindu-se la ideile lui Kant asupra „cerințelor conceptual necesare

pentru o teorie ştiinţifică numai în măsura în care ele au o relevanţă directă pentru argumentarea transcendentală cu privire la posibilitatea experienţei" (5), considerând că limitarea teoriei lui Kant la una care vizează problemele epistemologice fundamentale (idee accentuată în mod deosebit în reconstrucţia semnificaţiei Analogiilor experienţei) n-ar îndepărta-o de conexiunea cu ştiinţa. In felul acesta Abela se îndepărtează de posibilitatea de a justifica centrarea analizei epistemologice pe judecată, introdusă, după Prolegomene, în ediţia a doua a *Criticii*, pe care autorul o ia ca punct de referinţă, pornind de la această nouă formulare a teoriei epistemologice, în care aceasta se edifică prin elaborarea unui model explicativ fundamental al faptului" (*das Faktum*) ştiinţei exacte a naturii şi generalizarea lui raţională, sau universalizarea transcendentală, fiind considerat model al condiţiilor de posibilitate pentru obiectivitatea judecăţii.

A doua modalitate de interpretare directă a CRP ca epistemologie consideră că ea este, pentru Kant, o teorie a unei specii particulare de cunoaştere şi nu a cogniţiei în genere. Cel mai adesea este propusă ca obiect al unei epistemologiei critice cunoaşterea ştiinţifică, pe urmele interpretării clasice a lui H. Cohen, care vedea în opera lui Kant o explicaţie şi întemeiere a ştiinţei matematice a naturii a lui Newton. In această direcţie se înscriu cercetările lui G.Brittan (1978), P.Mittelstaedt (1994), M.Friedman (1993, 2003) ş.a. Examinării teoriei kantiene a cunoaşterii ştiinţifice, ca teorie epistemologică a CRP, i-au fost consacrate multe studii speciale, fiindu-i dedicate de asemenea unele importante simpozioane internaţionale, cum au fost cele din Florenţa 1992, şi ale căror lucrări au fost publicate în volumele editate de P.Parrini (1994) şi E.Watkins (2001).

Tematica acestor studii este relevantă pentru perspectiva înțelegerii epistemologice a CRP: cunoaşterea a priori în logică, matematică şi fizică, constituirea transcendentală a obiectivității în cadrul teoriilor fundamentale ale ştiinței, realismul epistemologic structural, timpul şi cauzalitatea, relevanța gândirii lui Kant pentru teoria relativității şi mecanica cuantică, relația dintre construcția matematică şi experiența posibilă etc. Această modalitate de reconstrucție a epistemologiei asociate CRP încearcă să determine modul în care o viziune epistemologică se constituie şi întemeiază prin reflecție asupra condițiilor de posibilitate ale experienței obiective a ştiinței şi prin universalizarea lor transcendentală ca model al obiectivității în genere (vezi îndeosebi M. Friedman 2001, 2003).Pe de altă parte, în această perspectivă interpretativă epistemologia *Criticii* a fost uneori înțeleasă ca o teorie care depinde constitutiv de ştiința clasică, îndeplinind în acelaşi timp un rol fundațional nemijlocit față de „legile speciale" ale acesteia; semnificația Analogiilor experienței, cele mai importante principii ale Analiticii intelectului, „legile transcendentale ale naturii", cum le numeşte Kant este, după Friedman, aceea de a funda legile generale ale mişcării şi legea atracției universale din *Principiile Matematice ale Filosofiei Naturale*. Această relație conduce însă la o concluzie neaşteptată: "principiile filosofiei transcendentale rezistă sau cad odată cu edificiul newtonian pe care ele îl întemeiază" (Allison 1994: 292). „Soluțiile propuse pentru a evita consecințele dezastruoase ale „inseparabilității" ideilor filosofiei transcendentale de angajamentul față de fizica newtoniană şi matematica clasică (G.Buchdahl, G.Bird, P.Guyer, H.Allison ş.a.) indică mai degrabă dificultățile

pe care le are de surmontat o asemenea construcţie a tematicii epistemologice a CRP.

Pe lângă acest tip de cunoaştere, cea ştiinţifică exemplificată de ştiinţa exactă modernă a naturii, epistemologia CRP a fost înţeleasă uneori şi ca teorie a unei cunoaşteri filosofice de un tip particular, fie „cunoaşterea transcendentală" (G.Moltke 1978), fie cogniţia filosofică ca o cogniţie a raţiunii pure din concepte, aşa cum a fost determinată aceasta de Critica transcendentală în secţiunea Teoria transcendentală a metodei, prin opoziţie cu cogniţia matematică „prin construcţia conceptelor". Interpretările care s-au înscris în această direcţie au proiectat în general „cunoaşterea transcendentală" ca un argument transcendental şi au încercat să-i oferte o reconstrucţie logic-analitică (Hintikka 1973). In acest fel însă s-a pierdut din vedere sensul modal fundamental al teoriei kantiene (inclusiv al logicii lui), aşa cum a fost acesta pus în evidenţă de G.Martin, de exemplu, care o face „neproiectibilă" în categoriile tematice ale filosofiei analitice şi ale logicii filosofice actuale; ca urmare, epistemologia Criticii, chiar dacă redusă la o examinare a cogniţiei transcendentale nu-şi găseşte „explicatul" corespunzător în asemenea construcţii formale ale „logicii analitice" (G.Martin 1969, # 43).

Modalitatea de interpretare şi reconstrucţie pe care o propunem ca idee a unui program de cercetare care să dea seama de realizarea teoretică a CRP în plan epistemologic porneşte de la situarea teoriei kantiene la un alt nivel de abstracţie decât acela al teoriilor speciale, având un „obiect" determinat al reprezentării şi un domeniu de validitate precis stabilit; teoria centrală a

programului kantian va fi considerată o teorie abstractă de natură structurală, o teorie formală ce tematizează competența rațiunii, condițiile de posibilitate ale cogniției obiective, o teorie fundamentală ce reprezintă nucleul unei vaste întreprinderi epistemice. Aceasta ne va permite, în primul rând, să răspundem la întrebarea, de ce a schimbat Kant „problema fundamentală" a epistemologiei? In acest fel se poate aproxima mai bine noutatea excepțională a epistemologiei CRP, „revoluția copernicană" pe care a realizat-o Kant în epistemologie. „Noua ştiință" pe care o „oferea" *Critica Rațiunii Pure* (al cărei proiect era denumit de Kant „ideea unei ştiințe", spre deosebire de „sistemul ştiinței") nu era o teorie a cunoaşterii ca o disciplină particulară, „de domeniu", aparținând unui prim nivel al teoretizării, ci o teorie fundamentală, o teorie-cadru a cercetării posibilității şi fundamentelor oricărei cunoaşteri sistematice. CRP reprezenta, ca „investigație transcendentală" a rațiunii, în acelaşi timp o teorie abstractă a competenței rațiunii şi o cercetare fundațională a pretențiilor cognitive ale ştiinței şi filosofiei. Teoria de bază a *Criticii* reprezintă nu o teorie a unui domeniu determinat, având de aceea un unic „model intenționat", ci o teorie structurală, admițând o multitudine de lecțiuni generice care vor determina, la rândul, lor ample programe interpretative şi explicative. Altfel spus, deşi este considerată o „ştiință a rațiunii", o „ştiință a rațiunii pure", CRP nu are un obiect în sensul tradițional al „disciplinelor univalente", ci investighează rațiunea din perspectiva cercetării transcendentale, ca un „domeniu" ce reprezintă esențialmente nu ceva ce trebuie proiectat teoretic-descriptiv, ci ca un „punct de aplicație" al unei investigări ce urmăreşte descoperirea şi universalizarea unor structuri determinative, a „elementelor" ca momente ale unor temeiuri a priori. In

acest fel putem, înţelege determinarea de către Kant a CRP ca „*eine Grundwissenschaft*", ca cercetare fundaţională desfăşurată în cadrul unei teorii fundamentale şi folosind instrumentele acesteia ca mijloace ale explicaţiei, interpretării şi legitimării reprezentărilor. Ca teorie abstractă de tip structural, CRP oferă o nouă lecţie epistemologică; ea permite tematizarea problemei cunoaşterii de la nivelul ei de abstracţie, în acord cu caracteristicile ei imanente, cu determinaţiile de formă ale acestui tip de teoretizare („forma teoriei"). Ca urmare, ea va genera noi probleme epistemologice ce vor necesita soluţii de alt tip decât cele oferite de epistemologiile directe, produse ale unui nivel diferit în ierarhia abstracţiei. Parafrazându-l pe Russell, ea nu oferă soluţii noi unor probleme vechi.

Cum se poate construi epistemologia unei asemenea modalităţi de construcţie teoretică, abstract-structurală, neangajată faţă de vreun gen de „obiect", dar compatibilă cu mai multe modele neintenţionate? Răspunsul la această întrebare generală va depinde de modul cum se abordează o problemă preliminară: care este tema originară a unei asemenea viziuni epistemologice asociate unei teorii formal-structurale? Problema epistemologică determinativă sau tema originară a unei interpretări epistemologice a CRP ca teorie formală provine nu dintr-o tradiţie filosofică veche, ci din stilul construcţiei metodologice a teoriei transcendentale, precum şi din „resursele" instrumentale pe care această teorie le pune la dispoziţia cercetării fundaţionale, cum ar fi ideea constanţei unor raporturi prin care se determină o viză obiectivă potenţială. Problema epistemologică a CRP nu preexistă acestei teorii, ca un construct pur filosofic, urmând a fi

soluționată cu noile ei instrumente; ea este cu adevărat una nouă, produsă de noul stil al ştiinței rațiunii, „imanentă" teoriei ca „model interior" al posibilității şi obiectivității cognițiilor abstracte. Teoria abstract-structurală îşi poate asocia ca aspecte ale „gândirii imanente", de care vorbea Kant, referindu-se la natura ontologiei transcendentale, o multitudine de „modele interpretative fundamentale", de interpretări generice, capabile să reprezinte baza unor ample direcții de construcție a programului teoretic. Aceste modele interpretative imanente oferă teoriei formale modalitățile în care aceasta se desfăşoară în ample programe de cercetare. In principiu, unei teorii abstract-formele i se pot asocia, ca interpretări generice: una „obiectivă", (o teorie a „obiectului" cogniției), care defineşte o „ontologie imanentă", una epistemologică, de genul celei pe care o determină convertirea condițiilor formei teoriei transcendentale în principii regulative ale unui program explicativ al posibilității şi validității obiective a cogniției, şi una „metodologică", prin care se specifică „algoritmul" producerii şi transformării („procesării") reprezentărilor, a informațiilor cognitive, aşa cum, de exemplu, au interpretat G.Evans şi L.Flakenstein specificul teoriei lui Kant.

Teoria CRP nu se constituie inductiv, pe baza unei experiențe neelaborate conceptual-teoretic, ci ea porneşte de la o realizare ştiințifică acceptată, cu anumite determinații epistemologice şi metodologice (*das Faktum der Wissenschaft*), căreia îi construieşte prin generalizare rațională un model explicativ (care să o facă inteligibilă, *macht begrifflich*, cum se exprimă Kant), apt să-i formuleze condițiile de posibilitate şi astfel să-i asigure o generalitate necesară. Aceasta este „lecția epistemologică" a „soluționării analitice" a problemei

generale a raţiunii, în varianta constructivă a formulării teoriei transcendentale pe care ne-o propune Prolegomenele kantiene.

Ca o teorie fundamentală a competenţei raţiunii, CRP intenţionează astfel să explice constituirea obiectivităţii constructelor teoretice, ca o temă solidară cu perspectiva imanentă permisă de forma teoriei. Cercetarea structural-invariantivă, desfăşurată în cadrul şi cu instrumentele metodologice ale unei asemenea teorii permite tematizarea problemei constituirii obiectivităţii reprezentărilor a priori, fără sorginte empirică, ca „ problemă generală a raţiunii pure", a unei teorii abstracte a competenţei raţiunii. Problema mai originară a obiectivităţii devine tema unei asemenea epistemologii numai întrucât cercetarea competenţei vizează „elementele" determinative pentru „spaţiul raţiunilor", cum se exprima Sellars, structurile invariante („forma logică", cum ar spune Wittgenstein) care mediază acordul reprezentărilor cu lumea. Dintr-o problemă care se referea la unele calităţi epistemice ale cunoştinţelor (certitudine, evidenţă, etc.), teoriile structurale, trecând de la planul performanţei la acela al competenţei raţiunii, şi investigând înseşi condiţiile de posibilitate ale „aplicării" raţiunii, permit transformarea temei epistemologiei în aceea a temeiurilor constituirii originare a relaţiei cognitive, ale raportărilor la lume a reprezentărilor. Tema epistemologiei asociate CRP devine astfel constituirea transcendentală a obiectivităţii într-o teorie fundamentală, şi ea va constitui temeiul unui amplu program de cercetare, şi nu prilej pentru exersarea unor argumente generale fundaţionale, fie ele şi „argumente transcendentale". Acest efort teoretic este preluat astăzi de teoriile fundamentale din ştiinţă, veritabilii „succesori legitimi" ai programului

transcendental al CRP. Acestea reprezintă astăzi mediul cercetării fundaționale şi deci al constituirii epistemologiei şi nu o analiză conceptuală „din fotoliu" a unor idei generale.

Obiectivitatea constructelor teoretice (referința la obiect a „conceptelor pure") se va justifica, în CRP, prin „deducția transcendentală" a acestor structuri pure ale sensibilității, intelectului şi rațiunii, prin dovedirea caracterului lor necesar pentru constituirea experienței. Temeiul acestei justificări este dat de „teorema fundamentală" a CRP, aceea a condițiilor de posibilitate ale experienței, care asigură prin invarianța structurală „transportul" momentelor determinative ale constituirii experienței posibile asupra obiectelor experienței, sau, altfel spus, determinarea pană la izomorfism a obiectelor experienței prin forma experienței în genere, construită de teoria transcendentală. Deducția transcendentală a categoriilor oferă modelul justificării obiectivității constructelor teoretice, care va fi ca urmare reiterat la orice palier al programului transcendental, dar supus unor constrângeri speciale caracteristice acestor niveluri. In felul acesta, noua temă a epistemologiei structurale, obiectivitatea cunoaşterii teoretice, departe de a fi soluționată prin apel la un argument general, independent de context, devine o problemă imanentă a unui amplu program de cercetare, fiind refigurată pe baza unor constrîngeri şi determinări specifice fiecărui palier al desfăşurării cercetării fundaționale. La fiecare asemenea nivel al „programului epistemologic al validității obiective" (exemplificate în cazul lui Kant de: teoriile *Criticii*, de *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaf*t şi de *Uebergang ,* proiectul conținut în *Opus postumum*) justificarea obiectivității va implica două „momente": (i) constituirea obiectului acelui nivel ca

„obiect al experienței posibile”, prin aplicarea exigențelor funcției transcendentale a obiectivității, reprezentată prin titlurile categoriale (de exemplu, „materia” va fi supusă exigenței celor patru titluri categoriale în cadrul celor patru discipline speciale ale MANW, fiind „construită” astfel ca obiect al experienței posibile, ca proiect obiectiv al „formei experienței”) şi (ii) determinarea obiectivității prin exigențele sau condițiile „formei teoriei” constituite la acel nivel al programului. Aceste aspecte ale formei teoriei pot fi aflate în cerințele metateoretice ale acelei construcții : pentru teoria fundamentală a programului critic acestea au fost reprezentate de Postulatele gândirii empirice în genere, pentru MANW de condițiile unei „ştiințe în sens propriu” - sistematicitatea, o cerință caracteristică tipului teoriei modale a lui Kant, implicând esențial relația Grund-Folge, completitudinea, apodicticitatea şi matematicitatea (ideea de a face din matematică instrumentul prin care rațiunea organizează experiența pentru a putea fi proiectată în concepte teoretice; matematica are acest rol epistemologic eminent în cadrul programului transcendental nu datorită „certitudinii adevărului matematic”, ci deoarece ea specifică sau determină condițiile obiectivității în ştiință etc.). Acestea din urmă, departe de a fi doar cerințe „formale” de natură „estetică”, asigură mai degrabă viza obiectivă intenționată a constructelor teoretice.

În felul acesta, tema epistemologică a CRP este esențial determinată de stilul teoretizării transcendentale şi de structura metodologică a construcției programului critic, construcție care nu este una autonom-filosofică, ci porneşte de la ştiință, pe care o generalizează rațional într-un model explicativ fundamental şi o universalizează transcendental prin „demonstrarea” principiilor lui ca reprezentând condiții de posibilitate ale experienței în

genere, ca legi determinative pentru însăşi competența cognitivă a rațiunii. Relația teoriei critice cu ştiința în abordarea problemei cogniției este însă semnificativă şi dintr-o altă perspectivă. Kant, în elaborarea programului său nu plecă doar de la *Faktum*-ul ştiinței, ca de la o realizare a cărei posibilitate să o stabilească în principiu, să-l „facă inteligibil", ci foloseşte resursele conceptual-metodologice ale ştiinței înseşi ca instrumente ale proiectării epistemologice; cum sublinia G.Buchdahl, „multe dintre conceptele ştiințifice centrale funcționează ca noțiuni-cheie pentru sistemele filosofice care se dezvoltă odată cu ştiințele" (Buchdahl 1969:1). In perspectiva transcendentală, ştiința nu mai serveşte doar ca un domeniu pentru reflecția filosofică, ci înseşi metodele şi resursele filosofiei sunt preluate din disciplinele ştiințifice (vezi A.Richardson 2003:166). Un asemenea „import tehnologic" de natură ştiințifică în filosofie nu este cu putință decât în cadrul unor construcții filosofice de acelaşi tip de teoretizare cu al disciplinelor formal-structurale.

In această perspectivă teoria epistemologică a CRP se va formula prin tematizarea experienței de construcție a teoriei transcendentale ca teorie structurală, interpretată „minimal" ca teorie a condițiilor de posibilitate ale experienței în genere, ca teorie a competenței rațiunii. Modelul epistemologic fundamental se va constitui prin convertirea condițiilor formei teoriei *Criticii*, a momentelor constitutive ale „structurii transcendentale fundamentale" în principii regulative ale unui program interpretativ al posibilității şi validității obiective a cogniției. Aceste condiții ale structurii determinative ale experienței în genere sunt astfel transformate în condiții care definesc global „cunoaşterea obiectivă", şi astfel se introduc ca exigențe

metodologice ale unui program epistemologic. Epistemologia CRP se poate realiza astfel prin „convertirea" (termenul îi aparţine lui Kant, şi el este folosit pentru a explica sensul trecerii de la doctrina Analiticii intelectului la „Critica transcendentală") exigenţelor constitutive ale formei teoriei în principii regulative ale unui program interpretativ. Modul determinat în care se realizează această transformare şi constituirea pe această cale a modelului epistemologic al CRP va reprezenta obiectul altui studiu.

Bibliografie

Immanuel Kant 1981/1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Raymund Schmidt, Leipzig 1957.

Immanuel Kant 1783, *Prolegomena*, Hrsg. K.Pollok, Hamburg, F.Meiner Verlag, 2001.

Immanuel Kant 1786, *Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft*, Hrsg. K.Pollok, Hamburg, F.Meiner Verlag, 1977

* * *

P.Abela 2002, *Kant's Empirical Realism*, Oxford,Clarendon Press.

H.Allison 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, Yale Univ.Press.

H.Allison 1994, *Causality and Causal Laws in Kant: A Critique of Michael Friedman*, în P.Parrini (ed.) 1994.

K.Ameriks 2000, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

K.Ameriks 2001, "Kant on Science and Common Knowledge", în E.Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*, Oxford Univ.Press.

G.Bird 1962, *Kant's Theory of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.

G.Bird, M.Friedman 1998, *Kantian Themes in Contemporary Philosophy*, Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol. 72:131-151.

G.Bird 1998, „Kant and Contemporary Epistemology" (Editorial Review), *Kantian Review* vol.I:1-17.

G.Brittan 1978, *Kant's Theory of Science*, Princeton, Princeton Univ. Press.

G.Buchdahl 1969, *Metaphysics and Philosophy of Science. The Classical Origins, Descartes to Kant*, Oxford, Blackwell.

G.Buchdahl 1992, *Kant and the Dynamics of Reason*, Oxford, Blackwell.

H.Cohen 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin.

J.Dancy 1985, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford, Blackwell.

G.Evans 1982, *The Varieties of Reference*, ed. By J.McDowell, Oxford, Clarendon Press.

L.Falkenstein 1995, *Kant's Intuitionism, A Commentary on the Transcendental Aestetic*, Toronto, University of Toronto Press.

L.Falkenstein 1997, „Kant's Empiricism", *The Review of Metaphysics*: 547-589.

M.Friedman 1993, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

M.Friedman 1996, „Exorcizing the Philosophical Tradition: Comment son John McDowell's Mind and World", *The Philosophical Review*, vol. 105, nr. 4, October.

M.Friedman 2003, *Transcendental philosophy and mathematical physics*, Studies in History and Philosophy of Science, 34: 29-43.

P.Guyer 1987, *Kant and the Claims of Knowledge*, New York, Cambridge Univ. Press.

P.Guyer (ed.) 1992, *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

R.Hanna 2001, *Kant and the Foundations of Analytic Philosphy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

G.Hatfield 2001, „The Prolegomena and the Critique of Pure Reason", în V.Gerhardt, R-P.Hortsmann (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklaerung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, W. de Gruyter.

M.Heidegger 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Fr. Cohen.

D.Henrich 1989, „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", în E.Foerster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford Univ. Press.

J.Hintikka 1973, *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Oxford Univ. Press.

P.Kitcher 1995, „Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism", *Nous* 29:285-315.

P.Kitcher 1999, „Kant's Epistemological Problem and its Coherent Solution", *Philosophical Perspectives* 11:415-441.

J.McDowell 1994, *Mind and World*, Harvard Univ. Press.

J.McDowell 1998, „Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality", *Journal of Philosophy*,vol. XCV, nr. 9.

G.Martin 1969, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, W. de Gruyter.

A.Melnick 2001, „A Modified Version of Kant's Theory of Cognition", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9 (4): 459-483

P.Mittelstaedt 1994, „The Constitution of Objects in Kant's Philosophy and in Modern Physics", în P.Parrini (ed.) 1994.

G.Moltke 1978, „Do Transcendental Arguments have a Future", în *Neue Hefte fuer Philosophie*, 1978: 25-56.

P.Parrini (ed.), *Kant and Contemporary Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

H.Putnam 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cam,bridge Univ. Press.

A.Richardson 2003, „The geometry of knowledge: Lewis, Becker, Carnap and the formalization of philosophy in 1920s", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 34:165-182.

R.Rorty 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press.

W.Sellars 1956, „Empiricism and the Philosophy of Mind", în *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, ed. H.Feigl and M. Scriver, Minneapolis, University of Minneapolis.

W.Sellars 1968, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, London, Routledge and kegan Paul.

P.Strawson 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen.

P.Strawson 1994, „The Problem of Realism and the *A Priori*", în P.Parrini (ed.), 1994.

E.Watkins 1998, „The Argumentative Structure of Kant's Metaphysical Foundations of Natural Science", *Journal of the History of Philosophy* 36:567-593.
E.Watkins (ed.) 2001, *Kant and the Sciences*, New york, Oxford Univ. Press.

LOCUL DOCTRINEI DREPTULUI ÎN CADRUL FILOSOFIEI KANTIENE

Gheorghe **DĂNIŞOR**

În această scurtă intervenție aş vrea să punctez câteva chestiuni care țin de problematica lucrului-în-sine aşa cum a fost el gândit de către Kant.

Este cunoscut faptul că introducerea de către Kant în opera sa a conceptului de lucru-în-sine a dat naştere la reacții dintre cele mai diverse, multe dintre acestea venind chiar din partea unora dintre neo-kantieni care vedeau în acest concept marea inconsecvență a sistemului kantian, portița prin care îşi făcea loc metafizica, cea despre care chiar filosoful din Königsberg la prima lectură părea să aibă reținerile sale. O altă reacție a venit din partea lui Hegel cel care îl acuză pe Kant de subiectivism şi, implicit, de scepticism, o acuzație nedreaptă având în vedere faptul că el, în repetate rânduri, a luat atitudine împotriva scepticismului. Este cunoscută de asemenea poziția sa față de dogmatism cât şi față de fideism. Ambele poziții, venind din direcții diferite, conduceau la scepticism. Filosofia lui Kant nu este nici sceptică, nici dogmatică, ci încearcă să depăşească aceste două poziții. Cu toate că el a făcut expres trimitere la intenția sa de a le depăşi, nu a fost totuşi pe deplin înțeles.

Problema care se pune este aceea dacă în cazul lui Kant este vorba de o tentativă de a suprima metafizica sau este vorba de o tentativă de a-i întări poziția şi de a elimina orice scepticism cu privire la

posibilitatea acesteia. Noi aderăm la cea de a doua tentativă, iar conceptul lucrului-în-sine, introdus de Kant în opera sa, considerăm noi, nu este o problemă de inconsecvență, ci o problemă de fundamentare a metafizicii, acea aptitudine a rațiunii omeneşti care tinde în permanență, fără a putea fi împiedicată de ceva, să depăşească limita oricărei experiențe posibile.

O întărire a poziției metafizicii, evitând dogmatismul, nu poate veni, după părerea lui Kant, dintr-o preocupare pur speculativă a cunoaşterii, care, aşa cum a dovedit Kant, nu poate depăşi niciodată limitele experienței posibile şi conform căreia "noi cunoaştem despre lucruri a priori, numai ceea ce noi înşine punem în ele". Cu alte cuvinte, prin cunoaşterea speculativă noi cunoaştem fenomene, dar nu şi lucruri în sine. Cu toate acestea cunoaşterea tinde mereu spre un *Necondiționat* care nu are nici o legătură cu fenomenele puse de ea, şi este situat în domeniul suprasensibilului. Fără această determinare a gândirii de a depăşi limitele experienței, a tuturor fenomenelor, şi a trece astfel la Necondiționat, nu ar fi posibilă încheierea seriei condițiilor pentru tot ceea ce este condiționat. Dacă avem în vedere faptul că rațiunii speculative i se refuză accesul la Necondiționat, ca domeniu al suprasensibilului, înseamnă că există o altă rațiune şi anume rațiunea pură practică în care este posibilă determinarea conceptului transcendent al Necondiționatului şi trecerea dincolo de limitele oricărei experiențe posibile.

Problema pe care şi-o pune Kant este aceea a legăturii ce poate exista între cunoaşterea speculativă, redusă la fenomene, şi gândirea practică, cea care determinând suprasensibilul depăşeşte cu mult orice cunoaştere speculativă. O referire la acest aspect făcută în prefața la a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* poate fi

lămuritoare "Dacă admitem că cunoaşterea experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiționatul *nu poate fi gândit fără contradicție*; dimpotrivă, dacă se admite că reprezentarea noastră despre lucruri, aşa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare, se va găsi că *contradicția dispare* şi că, prin urmare Necondiționatul trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaştem (ne sunt date) ci desigur în ele întrucât nu le cunoaştem ca lucruri în sine".[1]

Textul este excepțional pentru că el delimitează două domenii distincte ale rațiunii umane şi anume cel ştiințific, rațiunea speculativă, în care rațiunea are la îndemână cunoaşterea şi cel metafizic, în care suntem în prezența non-cunoaşterii care creează posibilitatea accesului la suprasensibil. Prin intermediul conceptului Necondiționatului, Kant subordonează ştiința metafizicii şi, rezultă de aici că orice cunoaştere are ca temei non-cunoaşterea. Afirmând non-cunoaşterea ca acces la suprasensibil, la lucrul în sine, Kant nu cade în scepticism, ci ne pune în situația de a gândi că există o non-cunoaştere în raport cu cunoaşterea speculativă, limitată la fenomen, dar raportată la metafizică acea non-cunoaştere nu este altceva decât gândirea originară (aş numi-o intuiție intelectuală dar s-ar crea o confuzie pentru că intelectul la Kant se limitează la fenomen).

În prefața la ediția a doua a Criticii rațiunii pure, spre deosebire de prefața la prima ediție, Kant încearcă să reabiliteze metafizica, dar nu prin cunoaştere speculativă, ci în planul acțiunii practice. Prin această

[1] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1969, p. 26.

atitudine Kant rupe cu dogmatismul care concepea metafizica drept operă a cunoaşterii speculative, însă metafizica în calitatea sa autentică rămâne la el nu numai intactă dar chiar consolidată. Fără Necondiționatul suprasensibil, cunoaşterea speculativă (care îşi are locul în lumea fenomenală) nu s-ar închega. Kant nu încearcă să suprime metafizica ci doar să schimbe "metoda de până acum" a acesteia pentru a efectua astfel "o revoluție totală" în acest domeniu, aceasta fiind "sarcina acestei critici a rațiunii pure speculative."[2] Critica rațiunii pure speculative are în opinia sa drept menire "să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică".[3]

În ce constă în viziunea lui Kant această revoluție totală în domeniul metafizicii? Ea constă în gândirea diferenței dintre planul *cunoaşterii* speculative şi cel al *gândirii* pure practice. În primul caz este vorba de stabilirea limitelor cunoaşterii intelectuale şi anume, la experiența posibilă. În cel de al doilea caz, este vorba de gândirea pură practică ce sesizează suprasensibilul fără nici un aport din partea intuiției sensibile. Cunoaşterea speculativă nu are acces la suprasensibil, terminând în non-cunoaştere, în acest gol apărând gândirea pură conectată în mod *direct* la suprasensibil. Din câte se poate observa, Kant va face o distincție categorică între a *cunoaşte* şi a *gândi*. Conform teoriei sale cunoaşterea nu gândeşte, iar gândirea nu cunoaşte. Pe cunoaştere se întemeiază *ştiința*, iar pe gândire *credința*.

Critica rațiunii pure nu face altceva decât să demonstreze "limitarea oricărei cunoaşteri speculative posibile a rațiunii la obiectele simple ale experienței, Totuşi, susține Kant, trebuie bine notat, se face aici

[2] *Critica rațiunii pure*, p. 26.
[3] *Idem*, p. 27.

totdeauna rezerva că, deşi nu putem *cunoaşte*, totuşi trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleaşi obiecte ca lucruri în sine. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară."[4]

Cu alte cuvinte, lucrul în sine este gândire, *idee* care stă la baza apariției fenomenale. Asemănarea cu Platon este uimitoare.

Dacă nu s-ar face o astfel de distincție (între cunoaşterea speculativă care vizează numai fenomenele şi gândire care vizează lucrurile în sine) şi nu s-ar restrânge folosirea primeia numai la fenomene s-ar extinde limitele cunoaşterii speculative peste limitele sensibilității şi s-ar înlătura folosirea pură practică a rațiunii, adică folosirea ei morală. Dacă s-ar face o astfel de extindere conceptele morale de Dumnezeu, libertate şi nemurirea sufletului ar fi supuse principiului cauzalității şi ele şi-ar pierde orice semnificație. În prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*, Kant ia ca exemplu conceptul de libertate, "Dacă critica nu s-a înşelat, zice el, învățându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri,* anume ca fenomen, sau ca lucru în sine, dacă deducția conceptelor este exactă, dacă prin urmare şi principiul cauzalității se raportează numai la lucruri luate în primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienței, aceleaşi obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse: atunci aceeaşi voință poate fi gândită în ordinea fenomenelor (acțiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii şi deci ea nefiind liberă şi totuşi, pe de altă parte, întrucât aparține unui lucru în sine, ea nefiind supusă acestei legi, deci ca *liberă*, fără ca aici să aibă loc o contradicție."[5]

---

[4] *Critica rațiunii pure*, p. 28.
[5] *Idem*, p. 29.

În concepția lui Kant această distincție trebuie menținută pentru că legile naturii nu răspund unui principiu al libertății iar libertatea nu poate fi supusă unui principiu natural al cauzalității. Primele pot fi cunoscute, cel din urmă gândit. Nu vom putea cunoaşte niciodată noțiunile de Dumnezeu, libertate şi nemurirea sufletului, dar le putem gândi printr-un act *spontan* al rațiunii noastre. Putem gândi aceste trei noțiuni pentru că gândirea noastră este în ea însăşi liberă, adică spontană. Pe acest mod de a gândi Kant întemeiază noua metafizică.

Este cunoscută dificultatea lui Platon de a trece de la idee la fenomen. La Kant cele două se *presupun* cu toate că sunt distincte. Cunoaşterea şi gândirea aparțin aceleiaşi rațiuni, iar ființa care gândeşte, fiind finită, este marcată de dualitate.

Gândirea spontană nu mai are nici o legătură cu sensibilitatea, pentru că ea există ca gândire în categorii pure care se distinge de gândirea «ordinară», de gândirea ştiințifică, aceasta din urmă fiind cunoaştere schematizată supusă regulilor naturale ale cauzalității. În acest sens, Eric Weil referindu-se la distincția menționată aici face următoare observație: "Categoriile schematizate ne procură *cunoaşterea* obiectelor, şi ele sunt singurele care fac acest lucru; în categoriile pure rațiunea *gândeşte* obiecte dar nu le cunoaşte, pentru că cunoaşterea analitic-analizantă, într-un cuvânt: discursivă este apanajul exclusiv al intelectului şi categoriilor schematizate."[6]

Distincția dintre cunoaştere şi gândire nu este făcută întâmplător de Kant, ci ea pune în evidență o altă diferență pe care de fapt se întemeiază prima şi anume, diferența dintre receptivitate şi lipsa totală a receptivității

[6] Eric Weil, *Problèmes kantiens*, 1998, p. 29.

a celor două trepte ale raţiunii. Cunoaşterea se bazează pe receptivitate, ea aparţinând intelectului *pasiv,* receptivitate ce pune în evidenţă primatul obiectului şi legătura de cauzalitate cu acesta. Gândirea, în schimb, lipsită de receptivitate, nu se raportează decât la sine însăşi şi astfel ea este *actus purus*, dincolo de orice cauzalitate naturală. În această ultimă situaţie lucrul în sine nu mai este ceva exterior care să fie în raport cu gândirea, ci este gândirea însăşi ca act pur, adică cea care îşi dă sieşi propriul său obiect. "În mod riguros, zice Weil, va fi legitim să atribuim la ceea ce este astfel gândit şi să se evite a numi «obiect» existenţa în sensul obişnuit al acestui termen: lucru-în-sine *este*, el nu *există* însă, el nu este *realitate* sau real, dacă real voia să însemne «ceea ce este în legătură cu condiţiile materiale ale experienţei (senzatici). Aceasta nu înseamnă că acest obiect nu *este* câtuşi de puţin; mai mult, el este singurul a cărui fiinţă necesară (non fortuită) este gândită necesar".[7]

În acest punct concepţia lui Kant este izbitor de asemănătoare cu cea a lui Aristotel. Să ne amintim, pe scurt, faptul că la acesta din urmă intelectul activ este *actus purus*, el nu e cunoaştere, ci el *este* singura realitate autentică. De ce este astfel? Pentru că el nu suferă nici o influenţă din afară, este deci lipsit de receptivitate. Intelectul activ la Aristotel *este*, dar nu există (dacă existenţa presupune de fiecare dată legătura cu ceva exterior). El este, ca şi la Kant, în sine însuşi totul şi de aceea este liber de legătură. Un astfel de *actus purus* nu poate fi decât spontan, adică liber, non fortuit, nesilit, de la sine, *kat auto*. Conform teoriei aristotelice acesta este fărâma de divin din om. Kant nu

[7] *Ibidem*, p. 30.

afirmă acelaşi lucru când spune că prin *spontaneitatea* gândirii noi avem acces la cele trei lucruri în sine: Dumnezeu, libertate şi nemurirea sufletului? Putem merge mai departe şi să afirmăm că Dumnezeu, libertatea şi nemurirea sufletului sunt termeni sinonimi: Dumnezeu nu este decât libertate absolută aşa cum nemurirea sufletului este acea fărâmă de divin din noi. Şi toate sunt posibile datorită spontaneității gândirii, dincolo de orice cunoaştere bazată pe categorii schematizate, şi se prezintă ca *actus purus*.

Este important de subliniat că spontaneitatea gândirii este actul prin care eu am conştiința de mine, nu cum îmi apar, nici cum eu sunt în mine însumi, ci numai că *eu sunt*. Nu este vorba aici de o intuiție sensibilă ci de reprezentarea prin care eu gândesc că sunt; este vorba de gândire. Eul originar gândeşte propria ființă fără însă a o cunoaşte. Această gândire este de o manieră imediată, încât putem spune că gândirea este însăşi ființa Eului originar, aşa cum ființa sa este gândire. Nu există mediere în acest caz, ci doar gândirea că eu sunt. În acest sens în paragraful 25 din *Deducția conceptelor pure ale intelectului*, Kant afirmă că "eu sunt conştient de mine însumi în sinteza transcedentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare, în unitatea originară sintetică a apercepției, nu aşa cum îmi apar, nici aşa cum sunt în mine însumi, ci numai că sunt. Această *reprezentare* este *o gândire*, nu o *intuire*".

Fără această unitate originară a apercepției, fără acel "Eu gândesc", cunoaşterea însăşi nu este posibilă. Eu trebuie să am conştiința că sunt, să am această certitudine dată de gândire, pentru a putea avea apoi cunoaşterea. "Judecata eu gândesc - susține Kant - exprimă actul care determină existența mea. Existența este deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să

pun în mine diversul aparținând acestei existențe, nu este încă dat. Pentru aceasta este nevoie de intuiția de sine, care are la bază o formă dată a priori, adică timpul, care e sensibilă şi aparține receptivității determinabilului. Dacă nu mai am o altă intuiție de mine însumi, care dă *determinantul* în mine, de a cărei spontaneitate sunt conştient şi pe care îl dă anterior actului *determinării*, aşa cum *timpul* dă ceea ce e determinabilul, eu nu pot determina existența mea ca pe aceea a unei ființe spontane, ci îmi reprezint numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, şi existența mea rămâne determinabilă numai sensibil, adică rămâne ca existență a unui fenomen. Totuşi această spontaneitate face ca eu să mă numesc *inteligență*".

Ceea ce este determinant pentru mine, adică spontaneitatea gândirii este anterioară determinării sensibile. Megând în continuarea acestui gând, deducem că libertatea este originar întemeietoare a ființei umane şi ea este cea care stă la baza oricărei cunoaşteri ulterioare. Întemeierea lui *eu sunt* ca gând este actul liber şi pur prin care eu mă gândesc în mine însumi fără vreo influență exterioară. În cazul lui Kant suntem în prezența unei tentative de a scoate ființa umană prin actul originar al gândirii în afara spațio-temporalității şi al cunoaşterii finite. Începutul, ca act originar, nu este intuiția sensibilă - de la care porneşte orice psihologic - ci gândul în identitate cu ființa. Gândul că eu sunt este certitudinea absolută, fără să ştiu însă *cum* sunt; acest *cum* va veni ulterior, dar mă va situa în fenomenal. A situa ființa umană în imperiul libertății echivalează cu tentativa de a o scoate din natură şi istorie, acolo unde funcționează cauzalitatea. Gândirea originară a lui eu sunt este dincolo de natură şi istorie şi scoate în evidență originea divină a ființei umane. Nu

trebuie să ne ferim să recunoaştem, odată cu Kant, această noblețe a ființei umane (ca de fapt a oricărei ființe raționale). *Eul* este aici lucru-în-sine "în condiția, zice Kant, că noi privim o ființă (omul) exclusiv, conform acestei rațiuni (adică conform rațiunii pure practice) obiectiv determinabilă, ea nu poate fi considerată ca o ființă sensibilă, ci calitatea menționată este calitatea unui lucru-în-sine ...".

Filosofia lui Kant vizează temeiurile metafizice ale existenței ființei raționale şi el le găseşte în conceptul de libertate, ca *actus purus* al unei ființe situată în afara spațio-temporalității. Kant este astfel metafizician în sensul autentic al cuvântului.

Această latură a filosofiei kantiene nu a fost niciodată suficient valorificată. De fapt, ea nu-i aparține numai lui Kant. Pe ea a tins să se fundamenteze modernitatea, numai că ea a alunecat în fenomenalitate, luând în considerare numai cunoaşterea cea care a condus către gândirea instrumentală, o gândire calcul. Descartes însuşi îşi întemeiază gândirea sa pe o concepție de tip metafizic. În maxima sa "gândesc, deci exist" suntem în prezența unui act imediat de gândire şi nu de cunoaştere. Nu există aici nici un fel de mediere între faptul că *gândesc* şi, ca atare, *sunt*. Maxima nu aparține logicului pentru că aşa cum este expusă de către Descartes, ea nu este un raționament, pentru că îi lipseşte termenul mediu. Ea precede logicul şi îi devine temei. În schimb ea nu se întemeiază pe nimic, adică e lipsită de temei, pentru că ea este temei absolut.

Atât la Descartes, cât şi la Kant acest gând originar că sunt nu se constituie în subiect şi ca atare el nu are nici obiect, este act pur, lucru-în-sine. Acest lucru vrea să însemne că atunci când gândesc, acest lucru este în identitate cu ființa, gândul aparținându-i ființei din

mine şi nu unui eu, subiectivității. Prin acest gând eu mi-am deschis ființa, iar ființa din mine iese în deschis. Această deschidere a ființei în mine este topire a mea în ființă, fără să mă raportez la ceva exterior. Totul se întâmplă în interiorul ființei mele, care lipsită de raportare este libertatea ca atare. Gândind nemurirea sufletului eu îmi devin mie însumi prezent. În această prezență ființa este sub forma lui *sunt* şi nimic mai mult, cu precizarea că acest *sunt* este gândire (idee). Originar deci omul este gând, iar gândirea este aici lipsită de orice raportare. Dacă raportarea aparține logicului, lipsa de raportare aparține domeniului metafizicii. Din aceste considerente se deduce că atât la Descartes cât şi la Kant întâlnim gândul adânc conform căruia omul îşi găseşte temeiul în metafizic, este *homo metafizicus*.

Nu acelaşi lucru îl susține şi Platon când afirma că omul la început era intelect pur şi stătea alături de divinitate, dar apoi a decăzut din această stare?

Cum în plan metafizic nu există cunoaştere, urmează că omului îi rămâne *credința*. Numai în credință eu nu mă raportez la altceva, ci *sunt* în identitate, adică sunt Dumnezeu şi libertate pentru că *sunt* suflet nemuritor. În credință eu sunt gând pur şi ca urmare liber. "Conceptul de libertate, susține Kant, este un concept pur al rațiunii şi, de aceea, pentru filosofia teoretică este transcendent, adică este un concept căruia nu-i poate fi dat nici un exemplu adevărat în nici o experiență posibilă, căruia nu-i poate fi gândit nici un obiect în vederea unei cunoaşteri teoretice posibile şi care nu are valoare de principiu *constitutiv*, ci doar de principiu *regulativ* şi negativ al rațiunii speculative, în timp ce în întrebuințarea sa practică îşi dovedeşte realitatea prin intermediul principiilor practice, în calitate de lege a unei cauzalități a rațiunii pure, independentă de orice condiții

empirice (ale sensibilului în genere), determinând liberul arbitru şi demonstrând existența unei voințe pure în noi, în care îşi au originea conceptele şi legile morale. Pe acest temei pozitiv (din perspectivă practică) de libertate se întemeiază legi practice necondiționate, numite morale, care raportate la noi, al căror liber arbitru este afectat sensibil, nefiind el însuşi conform voinței pure, ci adesea opuse acesteia, sunt *imperative* ..."

Reiese cu claritate din acest citat că pentru Kant conceptul de libertate nu ne aparține (în sens speculativ) cu toate că este în noi, fiind un principiu regulativ al rațiunii şi nu al ființei cunoscătoare legată de condițiile empirice. Libertatea nu e nici măcar principiu constitutiv al realității empirice pentru că în felul acesta ea ar fi în raport cu ceva ce ar limita-o din exterior. Dacă ea nu aparține eului cunoscător, în schimb aparține moralei unei ființe *autonome*. Autonomia morală este a unei ființe care gândeşte fără însă a se raporta la domeniul empiric al sensibilității. În această situație autonomia morală aparține *spontaneității* rațiunii. Nu se poate vorbi de autonomie decât în măsura în care îşi face prezența spontaneitatea rațiunii.

În DEX se menționează că *spontan* înseamnă "ceea ce se produce de la sine, fără vreo cauză exterioară aparentă, care se face de bună voie, fără a fi silit de nimeni, care apare brusc, pe neaşteptate, care nu este conştient". Cuvântul spontan vine din latinul *sponte* care înseamnă "prin sine însuşi, fără alt ajutor, prin propriile mijloace, singur" şi adjectivul *spontaneus* care înseamnă "spontan, de bună voie".

Din câte se poate observa ceea ce este spontan, spontaneitatea, implică voința şi anume *voința bună*. Fiindcă spontaneitatea nu implică vreo legătură exterioară ea aparține unei singularități. Spontaneitatea

şi voința bună aparțin deci unei ființe autonome şi fiind voință bună adică *bună voință* suntem în prezența unei *autonomii morale*. Spontaneitatea, cu alte cuvinte, nu vizează cunoaşterea speculativă, ci ea aparține autonomiei morale, unei rațiuni pure practice. Citatul dat mai sus, ne arată că temeiul autonomiei individuale este libertatea şi ea nu se găseşte decât aici. "Ca ființă rațională, prin urmare aparținând lumii inteligibile, omul nu poate concepe cauzalitatea propriei lui voințe niciodată altfel decât sub ideea libertății; căci independența de cauzele determinante ale lumii sensibile (independență pe care rațiunea trebuie să şi-o atribuie întotdeauna) e libertate. Dar cu ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de *autonomie* iar cu acesta principiul general al moralității, care, în Idee, este la baza tuturor acțiunilor unor ființe *raționale*, la fel cum legea naturii stă la baza tuturor fenomenelor."[8]

Libertatea, susține Kant, nu este decât o *Idee* a rațiunii, a cărei realitate obiectivă în sine este problematică, iar natura un concept al intelectului. "Aici, zice Kant, îşi are originea o dialectică a rațiunii, căci libertatea care este atribuită voinței pure să stea în contradicție cu necesitatea naturii. Totuşi, deşi *din punct de vedere speculativ* rațiunea, aflată la răscruce de drumuri, găseşte calea necesității naturale cu mult mai netedă şi practicabilă decât pe cea a libertății, totuşi *din punct de vedere practic*, poteca libertății este unica pe care e posibil să ne aflăm în purtarea noastră; de aceea filosofiei celei mai subtile îi este imposibil ca şi rațiunii omeneşti celei mai comune să înlăture libertatea prin sofisticări."[9]

---

[8] *Critica rațiunii pure*, 1972, p. 72
[9] *Critica rațiunii pure*, p. 75.

Omul trebuie deci conceput, pe de o parte, ca ființă liberă iar, pe de altă parte, ca parte a naturii şi supus cauzalității acesteia. Ambele laturi sunt unite în acelaşi *subiect*. Ca ființă autonomă omul tinde să suprime în sine necesitatea naturii şi să se înscrie într-un domeniu al libertății. Dar pentru că natura îi este parte componentă el se *autoconstrânge* atunci când tinde să o suprime şi să se înscrie în libertate. În autonomie omul nu iese în exterior pentru a se întemeia, ci îşi găseşte temeiul în sine autoconştientizându-se să suprime pornirile naturale în favoarea libertății morale.

Când vorbim de autonomia individuală în cazul lui Kant, prioritate are libertatea voinței, în plan secund trece necesitatea naturală. În acest sens individualitatea umană capătă importanță capitală şi ea trebuie să fie nu numai mijloc, ci în primul rând scop în sine.

Gândind astfel, Kant va accepta teoriile contractualiste conform cărora societatea şi apoi statul sunt creații ale voinței libere individuale. Cu alte cuvinte, la baza constituirii societății şi a statului stă Ideea de libertate, adică domeniul inteligibilului, al suprasensibilului. Dreptul se întemeiază astfel pe conceptul pur al libertății. Dar aparține el acestui domeniu?

Acum ne putem întreba care este locul dreptului în sistemul de gândire kantian? Aparține el domeniului inteligibilului aşa cum este cazul moralei, sau el aparține domeniului cunoaşterii pentru că se înscrie în necesitatea naturală? Dreptul are o întemeiere rațională, dar de ce natură este aceasta? Un lucru este cert, şi anume acela că morala ține de autonomia individuală pe când dreptul vizează exteriorizarea ființei autonome, în relații cu celelalte ființe în cadrul unei societăți date. Privit din acest punct de vedere dreptul se separă de

morală şi se înscrie în necesitatea naturală cea care răspunde principiului cauzalității. Eu nu mă mai întemeiez în mine însumi (autonomie morală), ci întemeierea îmi este exterioară. "Legea juridică universală, zice Kant, este: acționează exterior în aşa fel, încât întrebuințarea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale". Dar, afirmă Kant în continuare, atunci când acțiunea mea sau, în genere, situația mea poate coexista cu libertatea tuturor după o lege universală, acest fapt îmi provoacă o nedreptate care mă stânjeneşte; căci acest obstacol (această opoziție) nu poate coexista cu libertatea după legi universale".[10] De unde rezultă că " nu se poate pretinde ca acest principiu al tuturor maximelor să fie, de asemenea, şi maxima mea, adică eu să o *transform în maximă* a acțiunii mele.[11]

De aici se deduce că în cazul dreptului suntem în prezența unei limitări a autonomiei morale, deoarece el nu vizează decât exteriorizarea acțiunii şi nu *motivația* morală internă a acesteia. De aceea libertatea concepută în sens absolut atunci când o plasăm în domeniul moralei devine libertate-relație mărginită în mod empiric în domeniul dreptului. Dacă morala aparține domeniului rațiunii pure practice, dreptul aparține domeniului empiricului. Ambele sunt reunite în acelaşi subiect, dar trebuie tratate distinct. "Această distincție, susține Kant, de care depinde, de asemenea, şi diviziunea superioară a *teoriei moravurilor* în genere se întemeiază pe aceea că: conceptul de *libertate*, care este comun fiecărei dintre cele două, face necesară diviziunea în datorii ale *libertății exterioare* şi datorii ale

[10] I. Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 68.
[11] *Idem*, p. 69.

libertății interioare, dintre care numai ultimele sunt etice ...".[12]

În ambele cazuri suntem în prezența unei constrângeri şi în ambele cazuri constrângerea tinde să suprime afectele, dar cu mijloace şi efecte diferite. În domeniul moral constrângerea conduce la autonomia voinței, independentă față de cauze exterioare, în drept constrângerea conduce la socializare şi subordonarea față de o cauză exterioară. Omul nu-şi mai dă sieşi legea în cazul dreptului, ci aceasta îi este dată din exterior de o forță care îl domină. Cu alte cuvinte, în drept omul nu mai este o ființă "capabilă să fie membră a unui imperiu posibil al scopurilor."[13] "Autonomia este deci principiul demnității naturii omeneşti şi al oricărei naturi raționale."[14] În cazul dreptului, aşa rezultă din opera lui Kant, suntem în prezența unei *eteronomii* a voinței care stă la baza tuturor principiilor false ale moralității. Conform teoriei kantiene "când voința îşi caută legea care trebuie să o determine în *altceva* decât în aptitudinea maximelor ei care o fac pe ea însăşi legislatoare universală, prin urmare când, depăşindu-se pe sine, caută această lege în natura vreunuia din obiectele ei, se produce totdeauna *eteronomie*. Atunci voința nu-şi mai dă sie însăşi legea, ci obiectul i-o dă ei în virtutea raportului lui față de ea". Acest raport, fie că se bazează pe înclinație sau reprezentări ale rațiunii, face să nu fie posibile decât imperative ipotetice: eu trebuie să fac ceva, *fiindcă vreau altceva*. Dimpotrivă, imperativul moral, prin urmare categoric, spune: eu

[12] *Idem*, p. 233.
[13] I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 54.
[14] *Idem*.

trebuie să acționez într-un fel sau altul, deşi nu voiam nimic altceva".[15]

Dacă moralitatea vizează lucrul în sine, dreptul vizează ceea ce ține de fenomen şi aparține cunoaşterii.

Trebuie făcută aici observația că în cazul filosofiei kantiene nu avem de a face cu un dispreț față de drept şi de ştiință în general, cu un dispreț față de ceea ce nu e decât fenomen, ci cu o grandioasă încercare de a subordona totul unui principiu al moralității, ca principiu al unui imperiu al scopurilor în sine în care omul ocupă un loc central. Numai această orientare spre o lume a inteligibilității pure dă *sens* acțiunilor umane. Importanța *Ideilor* (în stil platonician) este covârşitoare pentru orice ființă rezonabilă, de aceea Eric Weil are deplină dreptate când afirmă că "opoziția a *cunoaşte* (a determina prin legi naturale un obiect şi a-l sesiza în spațio-temporalitate cu ajutorul conceptelor fundamentale schematizate) şi a *gândi* (a înțelege totalitatea desăvârşită a substanțelor în sine de o parte, unitatea lumii naturale şi umane - conform aspirațiilor morale fundamentale ale umanității - de alta) este fundamentală pentru înțelegerea gândirii kantiene. Obiectele intelectului (ale ştiinței spațio-temporale, înțeleasă psihologic) sunt cognoscibile, dar nu comportă sens pentru om: ele există pur şi simplu; obiectele rațiunii, mai exact obiectul rațiunii, căci, în ultima analiză, el nu poate fi decât unul) nu sunt cognoscibile, cu alte cuvinte, nu intră ca astfel de obiecte în cadrul spațio-temporal şi nu devin niciodată nişte *obiecte*; ci ele dirijează, pe planul teoriei, munca cercetării (ideile) impunând progresul metodic al ştiinței şi, pe planul infinit mai elevat al moralei, garantând omului posibilitatea unei vieți cu sens: libertatea incognoscibilă, supraviețuirea sufletului şi justiția divină,

[15] Critica rațiunii practice, p. 60.

ambele indemonstrabile în cunoaştere, redau sens efortului ființei finite de a fi rezonabilă care, cu toate acestea în fiecare moment se opune aspirațiilor imediate (naturale) ale primeia."[16] Acordând prioritate incognoscibilului în raport cu latura dominată de cunoaştere a rațiunii, introducând lucrul în sine, ca un concept fundamental în filosofia sa, putem fi îndreptățiți să afirmăm că în cazul lui Kant îşi face loc în opera sa conceptul de inconştient pe care tinde să se fundamenteze metafizicul? Afirmația ar putea fi îndreptățită din moment ce Kant pare să acorde prioritate voinței în raport cu rațiunea cunoscătoare. Trebuie totuşi să observăm că la el voința trebuie să fie în concordanță cu rațiunea altfel se cade în animalitate. În felul acesta inconştientul nu poate fi gândit decât ca un aspect al rațiunii care este, pe de o parte voință, iar, pe de altă parte, cunoaştere. Echilibrul dintre cele două dă naştere Eului a cărui complexitate este evidentă. Inconştientul este temeiul conceptului pur al libertății, o libertate care nu există, ci doar *este*. Această prezență a ideii de libertate nu ne este dată de cunoaştere, ci de o gândire interioară şi imediată a certitudinii că eu sunt independent de condiții. Paradoxul metafizicii constă în faptul că ea este o încercare de a exprima inexprimabilul. Ea încearcă să surprindă fața nevăzută a lucrurilor printr-o rațiune a inefabilului. Afirmațiile sale nu se cer a fi demonstrate, ci crezute, credință rezultată din evidența imediată, dincolo de cunoaşterea dominată de spațio-temporalitate.

Acesta este mesajul pe care s-a străduit să ni-l transmită Kant.

---

[16] Eric Weil, *Problèmes kantiens*, p. 112.

HEGEL ŞI KANT, INTERPREȚI AI LUI ANSELM DIN CANTERBURY[1]

Alexander **BAUMGARTEN**

Se poate spune despre *Ştiința logicii* şi *Despre critica rațiunii pure* că au *livrat* contemporaneității argumentul anselmian într-un anume sens determinat, afectat de interpretările autorilor lor, şi au decis prin aceasta o parte din reperele interpretării. Pentru Hegel, identificarea argumentului existenței divine oferit de Sfântul Anselm în *Proslogion* cu momentul speculativ al descoperirii identității dintre ființă şi gândire l-a încadrat pe Sfântul Anselm într-o istorie a metafizicii de care exegeza contemporană a încercat să îl despartă. La rândul său, Kant a formulat o critică a argumentului pe care l-a numit „ontologic", blocând eventuala lui validitate în desființarea valorii de predicat real a existenței. Din momentul redactării acestor două interpretări, orice exegeză a argumentului s-a văzut nevoită să delimiteze între conceptul ființei supreme şi conceptul generic al ființei şi să explice modul în care interpretarea se raportează la eventuala calitate de predicat a existenței. Analizând aceste două reacții definitorii pentru modernitatea filosofică, ne putem întreba dacă meditația asupra lor ne învață ceva despre

[1] Studiul de față a stat la baza redactării primei părți a capitolului al doilea al volumului „Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei", apărut la editura Polirom în anul 2003.

sensul modernității sau despre argumentul anselmian. Dacă prima variantă are un oarecare sens, ne putem întreba dacă nu cumva camuflările succesive ale unui context originar al argumentului nu au făcut ca problemele pe care le ridică enunțul său să rămână doar: 1) analiza divinității ca ființă generică, şi 2) evaluarea calității de predicat a existenței. Această intenție de cercetare, dublată de modelul „arheologic" sugerat mai sus, ne determină să ne apropiem de mediul filosofic al Sfântului Anselm independent de lectura lui în filosofia clasică germană, dar să privim această lectură drept una determinantă pentru punctul de plecare al receptării moderne a argumentului anselmian.

1. Ştiința logicii, I, 1, cap. 1, nota 1

Fragmentul[2] redă efortul conceptual al lui Hegel de a gândi ființa ca pe nemijlocitul nedeterminat şi de a iniția în felul acesta proiectul propriei ontologii. Faimosul text propune conceptul ființei pure ca fiind nedeterminatul absolut, pentru a extrage din acest principiu conceptul unității ființei cu neantul. Sesizând unitatea şi diferența nemijlocită a acestora, Hegel propune recunoaşterea naturii corelative a celor două concepte („*fiecare dispare în contrariul său*", astfel încât „*adevărul lor este devenir*ea"[3]). Am reluat acest aspect cunoscut pentru a înțelege cu precizie sensul conceptului angajat de Hegel, când el vorbeşte de nedeterminare: este conceptul „*ființei ca atare, luată în generalitatea ei cu totul abstractă*"[4]. Cel mai sigur indiciu

[2] Cf. G.W.F. Hegel, *Ştiința logicii*, traducere de D.D.Roşca, ed. Academiei R.P.R., Bucureşti, 1966, pp. 63-72.
[3] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 64.
[4] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 71.

al faptului că Hegel are în vedere acest concept este referința repetată la eleatism[5]; cu atât mai mult, înainte ca el să formuleze o critică a poziției kantiene față de argumentul ontologic, el remarcă: „*Ființa şi neființa sunt identice: deci totuna este că sunt sau nu sunt, că această casă există ori nu, că această sută de taleri este sau nu este în posesia mea*”[6]. Aluzia are în vedere exemplul prin care Kant critica argumentul spunând că o sută de taleri gândiți nu îşi modifică conținutul conceptual dacă există şi în realitate (argument pe care îl vom analiza mai jos). Aluzia are valoare ironică la nivelul construcției literare şi ne poate oferi sensul exact al conceptului vizat de Hegel: ființa avută în vedere este *indiferentă* față de orice realitate determinată, iar din acest motivul pasajul trecerii ei de la concept la realitate nu poate fi discutat luând ca exemple ființe determinate, chiar dacă am avea în vedere egalitatea dintre esența lor gândită şi esența lor în fapt. În urma stabilirii naturii acestui concept, Hegel trece la critica abordării kantiene a argumentului existenței divine. Citind acest text, trebuie să reținem mai întâi o limită externă a punctului de vedere hegelian în această critică, pentru a putea să adresăm textului două întrebări care îl delimitează în raport cu textul Sfântului Anselm.

Această limită externă se referă la „*deosebirea dintre ființă şi neant în general şi între ființă determinată şi neființă*”[7]. Cu alte cuvinte, pe Hegel nu îl interesează dacă raportul de comparație dintre existența mentală şi

[5] Fragmentele lui Parmenide sunt citate de două ori, prima oară în momentul reperării istorice a apariției conceptului, a doua oară în critica poziției kantiene față de argumentul „ontologic”.
[6] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 67.
[7] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 68.

existența în fapt este licită, nici dacă obiectul conceput deține un criteriu de excelență sau nu între alte criterii de aceeaşi natură, ci doar dacă, de la nivelul conceptului de ființă pură, este sau nu important să stabilim dacă natura conceptului este gândită sau reală. Iar răspunsul lui Hegel este negativ. Din acest motiv, „*acest aşa-numit concept al celor o sută de taleri este un concept fals*”[8], deoarece el nu satisface criteriul nedeterminării şi al infinității ființei divine. Acuzându-l că a aplicat categoriile finitului la cele ale infinitului, Hegel respinge critica lui Kant şi dă un nou sens argumentului ontologic, care ar fi valid dacă el ar avea în vedere doar conceptul ființei absolut nedeterminate. În raport direct cu argumentul din *Proslogion*, este natural să formulăm la adresa obiecțiilor lui Hegel câteva întrebări. Mai întâi, am dori să ştim dacă între conceptul de Dumnezeu şi cel de ființă nedeterminată există o relație de identitate sau de incluziune, atât pentru Hegel, cât şi în opinia Sfântului Anselm. În al doilea rând, vrem să ştim dacă critica lui Hegel blochează *efectiv* critica lui Kant, în sensul în care valoarea de predicat a existenței este anulată în orice situație, sau faptul că, pentru Kant, existența nu este un predicat *real* (dar poate fi un alt fel de predicat, aşa cum vom vedea mai jos) nu intersectează neaşteptat interpretarea lui Hegel.

În privința primei întrebări, am constatat deja elogiul pe care Hegel îl făcuse Sfântului Anselm în *Prelegerile* sale de istoria filosofiei, spunând despre el că ar fi realizat „*o înțelegere a unității dintre gândire şi ființă, atunci când este vorba de infinit*”[9]. Pentru Hegel, Sfântul Anselm ar fi descoperit unitatea dintre gândire şi realitate

[8] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 70.
[9] Cf. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, II, traducere de D.D.Roşca, ed. Academiei R.P.R., 1964, pp. 265-271.

sub forma conceptului ideii absolute, chiar dacă ea era reprezentată *ca* Dumnezeu. Cu această observație, ne putem reformula întrebarea de mai sus sub forma altor două întrebări: pentru pasajul citat de noi din *Ştiința logicii*, conceptul ființei nedeterminate are acelaşi sens cu conceptul de Dumnezeu? Dar Sfântul Anselm oferă vreun indiciu pentru a deosebi între ființa absolută nedeterminată şi Dumnezeu? Pentru pasajul strict[10] din *Ştiința logicii*, răspunsul este ambiguu. De pildă, când Hegel exemplifică faptul că între ființă şi neant există o corelație absolută care se regăseşte peste tot „*în cer sau pe pământ*" sub forme determinate, el îl oferă ca exemplu pe Dumnezeu şi activitatea lui[11]. Dimpotrivă, când îl critică pe Kant, el se referă la Dumnezeu ca la ființa infinită care stabileşte aceeaşi diferență față de ființele finite (de pildă, cei o sută de taleri exemplificați de Kant pentru a bloca argumentul) ca şi ființa nedeterminată în raport cu cele determinate. Nu ne rămâne, prin urmare, decât să vedem dacă Sfântul Anselm însuşi a avut în vedere o eventuală diferență între ființa absolut nedeterminată şi Dumnezeu.

În tratatul *Monologion*, el stabileşte câteva criterii de concepere a divinității. Unul dintre ele este afirmarea existenței unor grade de inegalitate ale realităților[12], astfel încât în vârful acestei ierarhii de ființe mai mult sau mai puțin determinate să se afle Dumnezeu, al cărui prim atribut este cel de a fi creator. Este aceasta deja o

[10] Scopul cercetării de față nu se raportează la opiniile lui Hegel în general despre relația dintre Dumnezeu şi ființa absolută, ci are în vedere clarificarea modului în care argumentul anselmian a avut un efect asupra filosofiei moderne.
[11] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 66.
[12] Cf. *Monologion*, cap. 4.

determinație care îl face să se deosebească de ființa lui Hegel? Dar el este ființa infinită, sursa tuturor ființărilor, fără a fi substratul din care ele sunt alcătuite, tot aşa cum nici Hegel nu recunoştea în conceptul ființei acest substrat, denunțat drept o simplă reprezentare a rațiunii[13]. În plus, pentru Sfântul Anselm, ființa supremă este conceptul cel mai abstract al rațiunii („*nici un lucru, fie şi în înțelegere, nu o precede pe aceasta*"[14]) şi „*ea este ceea ce este prin sine şi din sine*". Altfel spus, considerată ca atare, ființa infinită este nedeterminată, completă şi perfect identică ființei hegeliene.

Dar cu totul altfel stau lucrurile pentru Sfântul Anselm *în privința conceptului ei*, adică atunci când ființa infinită este privită sub aspectul critic al condițiilor de posibilitate de a fi gândită. În capitolele 26-27 din *Monologion*, Sfântul Anselm se întreabă care este legitimitatea limbajului de a numi cu un termen comun („*substanță*") atât creatura cât şi Creatorul ei. Transcendența absolută a divinității face ca Dumnezeu şi creatura să nu poată fi elementele unei mulțimi mai largi, numite univoc cu termenul *substanță*, ci termenul are semnificații diferite în aplicarea lui diferită[15]. Acest regim al transcendenței sale nu interzice faptul de a fi gândită, dar, aşa cum vom vedea în capitolul următor,

[13] Cf. G.W.F. Hegel, *op.cit*., p. 70.
[14] Cf. *Monologion*, cap. 6.
[15] Din acest punct, teologia medievală a construit în secolul al XIII-lea mai multe explicații privind diferența acestor semnificații. Una dintre ele este teoria analogiei (dezvoltată de Albertus Magnus şi Sf.Toma din Aquino, alta este teoria univocității atribuirii (dezvoltată de Duns Scotus). Cf., pentru vaoarea întregii dezvoltări, B. Montagnes, *Le probléme de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1971).

stabileşte un regim cu totul special pentru gândire, menit să îi conserve lui Dumnezeu regimul transcendent față de gândirea situată în regimul ierarhic.

Ne propunem să reținem ca diferență între ființa lui Hegel şi Dumnezeul Sfântului Anselm faptul că, pentru Hegel, gândirea nu îşi asumă ca punct de plecare transcendența absolută a ființei infinite care ar trebui să impună un regim special pentru gândire, în vreme ce pentru Dumnezeul anselmian această asumare este prezentă. Prin urmare, diferența dintre cei doi nu survine la nivelul naturii nedeterminatului, ci la nivelul examinării critice a posibilității de a gândi acest nedeterminat. Pentru Hegel, această nedeterminare este *dată*; pentru Sfântul Anselm, ea este *pierdută*, fiind condiționată de conştiința căderii[16], iar din acest motiv, Sfântul Anselm este silit să clarifice şi modul privilegiat prin care gândirea are, eventual, acces la această transcendență. Faptul că Hegel nu este direct interesat, în acest pasaj, de regimul particular al rațiunii, se datorează faptului că, din viziunea modernă asupra naturii cugetătoare, lipseşte ideea asumării originare a unei poziții inferioare şi date a ei într-o scară a ființelor de pe care omul trebuie să contemple ființa infinită. În schimb, pentru Sfântul Anselm, această viziune este prezentă, şi tocmai ea este cea care îl face, într-un pasaj din *Monologion*, să construiască accidental (şi suprinzător, în contextul unei comparații cu Hegel) conceptul identității dintre ființa nedeterminată şi neființă, dar să ocolească identificarea acestui concept obținut ocazional cu Dumnezeu[17].

---

[16] Cf. *Proslogion*, cap. 1.

[17] Cf. *Monologion*, cap. 31: „*Căci, dacă dintr-o substanță care trăieşte, este sensibilă şi rațională se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă şi, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne apoi este faptul pur că ea*

Prin urmare, lectura lui Hegel a stabilit un aspect important în înțelegerea argumentului prin sublinierea unicității conceptului ființei nedeterminate, dar a aşezat amprenta modernității asupra lui, lăsând deoparte restricțiile impuse de regimul rațiunii în atingerea obiectului ei. Tocmai asupra acestui ultim fapt trebuie să ne îndreptăm atenția în analiza noastră, parcurgând în sens invers dezvoltarea modernității. După ce am înlăturat „stratul" de interpretare hegelian, descoperim la Kant exact ceea ce autorul *Ştiinței logicii* socotise de la sine înțeles, şi anume meditația asupra condiției de posibilitate transcendentale a obiectului dat.

2.Critica rațiunii pure, II, cartea a 2-a, cap. 3, sect. 4

Este cunoscută reacția "demolatoare" a autorului *Criticii rațiunii pure* la adresa argumentului (presupus anselmian, în formularea lui kantiană)[18]. În cea mai simplă şi mai incompletă formă a sa, reacția kantiană este repovestită cel mai adesea astfel: fie conceptul unei ființe perfecte, posesoare a tuturor atributelor pozitive; pentru că existența este una dintre aceste atribute, rezultă în mod necesar că ființa perfectă pe care am supus-o exercițiului rațiunii există. Împotriva unei

este; cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai măruntă, şi că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, dacă sunt adăugate fiecare în parte, către o ființă tot mai măruntă, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeaşi esență către o ființă tot mai măreață". Vom reveni la sensul acestui pasaj în analiza surselor sale neoplatoniciene în capitolul al IV-lea al cercetării noastre.

[18] Cf. I.Kant, *op.cit.*, pp. 456-462.

asemenea formule, Kant ar fi reacționat afirmând faptul că existența nu este un predicat, asemenea celorlalte predicate care se pot afirma despre o ființă perfectă, cum ar fi omnisciența, bunătatea, puterea, înțelepciunea, etc. Expunerii argumentului propriu-zis, evident, i se poate obiecta că nu ar fi redarea exactă a argumentului Sfântului Anselm, iar în capitolul următor vom analiza direct deosebirile dintre această formulare, moştenită din *Meditațiile metafizice*, V, ale lui Descartes. Deocamdată, acest aspect nu este important: dar rezumarea sub această formă simplistă a contraargumentului kantian produce un număr de neînțelegeri. Astfel, la cea mai superficială privire, ea poate ocaziona următoarea replică: de ce spune Kant în critica argumentului ontologic faptul că existența nu ar fi un predicat, de vreme ce el aşează în tabela categoriilor existența, între cele trei categorii ale modalității[19]? Este posibil ca tocmai răspunsul la această frecventă confuzie în redarea criticii kantiene să fie instructiv în privința poziției sale reale în raport cu Descartes, din opera căruia preia argumentul criticat, dar şi cu Anselm, a cărui formulă originară îi era necunoscută.

Pentru Kant, argumentul redat în formula de mai sus nu este valid, deoarece el revine la „*confundarea unui predicat logic cu unul real*”[20]. Prin folosirea logică, copula „*este*” are pentru Kant doar valoarea „*punerii unui lucru*”, astfel încât esența conceptului de Dumnezeu nu este modificată dacă spunem „*Dumnezeu este*”. Aceasta înseamnă că, în folosire logică, cuvântul *este* nu adaugă nimic nou la conținutul conceptului, iar necesitatea existenței obiectului despre care el a fost rostit este o iluzie. Exemplul pe care îl dă Kant este instructiv în două

[19] Cf. I.Kant, *op.cit.*, p. 113.
[20] Cf. I. Kant, *op.cit*, p. 459.

sensuri: „*Şi astfel realul nu conține nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili*”[21]. Primul sens al exemplului este clarificarea modului în care, categoric, existența nu poate fi un predicat real. Al doilea sens, însă, are în vedere natura exemplului ales. Termenul „*Dumnezeu*” are cu adevărat aceeaşi valoare în experiență ca şi cei o sută de taleri? Să înlocuim acest termen prin cel de „ființă transcendentă experienței”, iar exemplul celor o sută de taleri prin „orice obiect posibil şi determinat în experiență”. Contraargumentul lui Kant ar putea fi reformulat atunci: nu putem demonstra existența unui obiect transcendent experienței apelând la concepte corespondente unor obiecte din experiență şi atribuind predicate logice acestora. Acum, critica propusă este de două ori corectă. Mai întâi, deoarece existența nu este un predicat real, ci unul logic, aşa cum a spus Kant. În al doilea rând, pentru că analogia dintre taleri şi Dumnezeu este incorectă, de vreme ce nu ambele „obiecte” se află în acelaşi sens în câmpul experienței.

Să reamintim, însă, ceea ce am sesizat însă privitor la categoria existenței: dacă ea figurează în tabela categoriilor, atunci folosirea existenței în regimul cunoaşterii trebuie să mai aibă şi o valoare transcendentală, pe lângă cea reală (falsă, cum s-a văzut) şi cea logică (posibilă, dar ineficientă). Adrian Miroiu[22] a atras însă atenția asupra faptului că, pentru Kant, conceptul de existență nu se reduce la alternativa predicat logic/predicat real, ci are într-adevăr şi o valoare transcendentală, care revine la *principiul determinării*

[21] Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 460.

[22] Cf. Adrian Miroiu **,** *Argumentul ontologic – o cercetare logico-filosofică*, ed. ALL, Bucureşti, 2001.

complete, expus de Kant în „*Despre idealul transcendental*”[23], cu numai câteva pagini înaintea criticii pe care am reluat-o. Într-adevăr, pentru Kant, determinarea logică înseamnă supunerea unui concept principiului contradicției, în urma căruia „*din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să îi revină*”[24]. În schimb, principiul determinării complete înseamnă raportarea unui concept la „*posibilitatea întreagă, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere*”[25]. Prin urmare, el prezintă un concept modal, iar Kant precizează faptul că sediul lui se află în rațiune şi „*nu putem niciodată să îl prezentăm în totalitatea lui in concreto*”. În comentariul său la acest principiu, Adrian Miroiu sesizează faptul că propozițiile existențiale folosesc acest principiu al determinării complete: „*Dar atunci când avem de-a face cu afirmarea existenței a ceva nu mai putem apela la principiul logic al contradicției: este nevoie de punerea la lucru a principiului transcendental al determinării complete. Când spun: Dumnezeu există, sau tot aşa, triunghiul acesta există, sau Socrate există – atunci subiectul (Dumnezeu, triunghiul acesta, Socrate) este considerat*

[23] Cf. I.Kant, *Critica rațiunii pure*, Teoria elementelor, II, div. 2, cartea a II-a, cap. 3, *Despre idealul transcendental (prototypon transcendentale)*, ed. cit., p. 444 sqq.

[24] Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 444.

[25] Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 445. Diferența dintre determinarea logică şi determinarea completă ar putea fi ilustrată, ne permitem să credem, şi de polemica pe care a purtat-o Aristotel cu metoda dihotomiei platoniciene din *Sofistul*, unde Platon folosea principiul contradicției în vederea unei determinări logice, pe când silogistica aristotelică are în vedere o determinare completă (pentru un excellent comentariu al acestei probleme, cf. P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, Bucureşti, 1998.

ca determinat în raport cu toate predicatele"[26]. Or, ştim că pentru Kant facultatea rațiunii era singura care viza obiecte exterioare experienței, iar eşecul ei în privința demonstrării existenței lui Dumnezeu devine folosirea doar regulativă a acestui concept. Prin urmare, ceea ce spune Kant este, sub formula parafrazei: „Dacă ceva există, este complet determinat; dar dacă ceva este complet determinat, nu înseamnă neapărat că există"[27]. Acestea înseamnă că, pentru autorul *Criticii rațiunii pure*, cunoaşterea ar fi putut construi un argument rațional al existenței divine dacă reciproca primei propoziții de mai sus ar fi fost adevărată. Aşadar, rațiunea nu poate *decide* existența divinității, dar îşi poate exersa interminabil (şi foarte profitabil etic) deschiderea şi capacitatea reală de a folosi conceptul de existență în sens transcendental, când este vorba de obiecte exterioare experienței. Ba mai mult, există o tendință *naturală* a rațiunii de a formula acest argument, şi aceasta din două motive: 1) deoarece ea raportează toate conceptele unor realități finite a căror determinare completă o încearcă la o realitate infinită[28]; 2) deoarece ea îşi reprezintă şi această realitate infinită tot *ca pe* una finită, întrucât ea îşi poate reprezenta numai asemenea realități: odată ce idealul trasncedental al condiției de posibilitate a tuturor lucrurilor finite a fost dat în principiul unei ființe infinite, folosirea ideii acesteia din urmă, obiect al unei teologii transcendentale, este ilegitimă. Kant

[26] Cf. A. Miroiu, *op.cit.*, p. 58.

[27] Pentru analiza şi istoria celor două implicații, cf. tot A. Miroiu, *op.cit*., p. 49.

[28] Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 448 („*Căci toate negațiile … sunt simple limitări ale unei relaități mai mari şi în sfârşit a celei supreme, prin urmare ele o rpesupun şi sunt numai derivate din ea în ce priveşte conținutul*").

spune: „*aceasta din urmă este o simplă ficțiune, prin care reunim şi realizăm diversul ideii noastre într-un ideal,* ***ca într-o ființă particulară*** *(s.n.)*”[29]. Aceste din urmă cuvinte fac efectiv ca Dumnezeul lui Kant, tocmai datorită modurilor naturale de reprezentare a rațiunii, să poată fi comparat cu talerii din capitolul următor. Dumnezeul reprezentat are, într-adevăr, aceeaşi valoare ca şi cei o sută de taleri. Este interesant de remarcat că, în răspunsurile sale la criticile lui Gaunilon, Sfântul Anselm are o remarcă asemănătoare, când el critică substituirea expresiei sale *id quo maius cogitari nequit* de către Gaunilon cu expresia *maius omnibus* („cel mai mare dintre toate”), spunând că o asemenea este naturală rațiunii, care întotdeauna îşi va reprezenta pe acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare ***ca pe*** cel mai mare dintre toate, chiar dacă acest lucru este criticabil[30].

Ceea ce este surprinzător în această interpretare este faptul că ea instaurează o apropiere neaşteptată, *mutatis mutandis*, între argumentul anselmian şi idealul rațiunii pure kantiene, care se foloseşte de principiul determinării complete în cazul conceptului de existență. Sfântul Anselm îşi ia aceeaşi precauție de a exclude ființa divină din câmpul experienței, fixând un regim special al rațiunii. În capitolul 3 din *Proslogion*, el spune: „*Căci dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra creatorului, şi l-ar judeca pe creator – ascenderet creatura supra creatorem et iudicaret de creatore*”. Ablativul de relație *de creatore* putea fi tradus mai tehnic: „*ar formula judecăți având-l ca subiect pe creator*”, ceea ce ar

[29] Cf. I. Kant, *op.cit.*, p. 449.

[30] Pentru dezvoltarea acestei idei, cf. finalul capitolului V al cercetării noastre.

însemna includerea judecăților despre Dumnezeu în sfera celor logice, unde rațiunea *decide* asupra obiectelor ei. Dar Sfântul Anselm, asemenea lui Kant, se fereşte de această incluziune. Singura diferență între cei doi autori este faptul că cel dintâi invocă un concept care, în momentul prezent al cercetării noastre este încă total neclar, şi anume *credința*. Când Sfântul Anselm rosteşte sintagma *fides quaerens intellectum*, el vrea să precizeze prin ea una dintre funcțiile credinței, şi anume aceea de a relaționa facultatea rațiunii cu obiectele asupra cărora ea nu are putere, *tocmai* în măsura în care nu are putere asupra lor[31].

Fără să amintească acest întreg parcurs kantian prin principiul determinării complete al idealului rațiunii pure, Jean-Luc Marion foloseşte doar conceptul anselmian al negativității transcendenței divine (exagerându-l, aşa cum vom vedea, printr-o apropiere prea mare de Pseudo-Dionisie Areopagitul) sugerând şi el o apropiere cu abordarea kantiană, asemănătoare celei expuse mai sus: „*argumentul nu vizează un termen transcendent cugetării decât în cadrul experienței transcendentale a limitelor de cugetare înseşi*” şi „*Kant nu ştia că adversarul său îi putea rezista criticii sale prin armele acestei critici*”[32]. Ultima dintre afirmații poate fi primită cu anumite rezerve: conceptul credinței folosit de Sfântul Anselm face ca cele două abordări să aibă puncte comune, dar să nu stabilească termeni de

[31] Această ultimă precizare se referă la faptul că, dacă aceste obiecte şi-ar pierde regimul transcendent, şi-ar pierde identitatea, devenind simple reprezentări ilicite. În fond, ideea anselmiană nu ne apare acum decât ca o firească interpretare a mesajului evanghelic legat de experiența empirică a lui Toma necredinciosul.

[32] Cf. J.-L. Marion, *op.cit.*, p. 235.

polemică. Ele sunt convergente în asumarea limitelor experienței transcendentale ale subiectivității gânditoare, dar modul de operare, relaționarea cu obiectele exterioare experienței şi rezultatul final presupun criterii şi naturi diferite.

Să reținem din această schiță sumară a reacției kantiene în fața argumentului (despre care acest autor ştia că are origini carteziene[33]) trei aspecte. Mai întâi, în interiorul argumentației kantiene, exemplul talerilor poate relua legitim exemplul naturii divine, fiindcă ambele fuseseră deja concepute de rațiune drept ceva finit. În al doilea rând, argumentul pare a se înrudi cu Sfântul Anselm prin reflecția asupra condițiilor transcendentale de cunoaştere a ființei infinite şi pare a se deosebi de Hegel prin meditația asupra aceleiaşi teme. Pentru a repeta metafora lansată anterior, în „stratul" arheologic al argumentării kantiene depuse peste argumentul anselmian întâlnim ceva ce la Hegel devenise invizibil: tratarea conceptului ființei divine ca intangibilă prin voința proprie a subiectivității gânditoare, pregătite în schimb prin facultățile sale naturale de receptarea unei asemenea existențe înțeleasă ca transcendentă. (Cu aceasta, putem răspunde şi întrebării lansate în paragraful anterior privind gradul în care interpretarea kantiană este realmente atinsă de critica operată de Hegel: fără a desființa această critică, Hegel modifică în argumentul său natura ființei transcendente, substituind-o cu conceptul ființei absolute, şi simultan schimbă opțiunile privind limitele puterilor facultății de cunoaştere, susținând natura de concept a ființei nedeterminate.) În al treilea rând, să reținem faptul că Immanuel Kant operează cu o structură a raționamentului moştenită de

[33] Cf. I.Kant, *op.cit*., p. 461 *ad finem*.

la Descartes, care a trecut tacit drept cea originar-anselmiană[34]. Cu această din urmă observație, putem asuma şi condiția noastră istorică de moştenitori direcți ai lecturii germane a argumentului anselmian, dar putem simultan gândi şi recuperarea originară a argumentului „*lui Anselm*".

[34] Această confuzie a condus la o analogie între Kant şi călugărul Gaunilon, care formulase un argument asemănător celui „al talerilor", referindu-se la o insulă imaginară.

TEORIA VIRTUȚII LA KANT
- ÎNTRE ETICA VIRTUȚII ŞI ETICA ACȚIUNII CORECTE -

Adriana **NEACŞU**

Chiar dacă astăzi nu i se mai acordă, ca în epocile premoderne, un interes privilegiat, virtutea rămâne în continuare o categorie fundamentală a eticii; mai mult, asistăm în filosofia contemporană la un curent semnificativ care pledează pentru o întoarcere radicală la etica virtuții, încercând elaborarea unei teorii a acesteia care să suplinească neajunsurile eticii moderne, orientată cu precădere asupra corectitudinii acțiunii.

Reprezentant al veacului luminilor, Kant este considerat drept unul din filosofii care au determinat schimbarea de perspectivă în detrimentul virtuții, întemeind o etică rigoristă, în care criteriul moralității este respectul datoriei impuse prin legea morală. În realitate, etica sa nu este una strict a acțiunii corecte, poziția filosofului situându-se undeva la mijloc între aceasta şi etica virtuții. Voi încerca să susțin ideea analizând teoria virtuții, pe care Kant o dezvoltă ca parte distinctă a metafizicii moravurilor, adică a sistemului de principii a priori care determină comportamentul oamenilor în societate. Cum cealaltă parte o constituie teoria dreptului, singură teoria virtuții poate primi numele de *etică*, desemnând ceea ce se numeşte *morală* în sens restrâns.

Limitându-ne la această explicită identificare a teoriei virtuții cu etica, am putea crede că etica lui Kant nu este altceva decât o etică tradițională a virtuții. Lucrurile însă sunt departe de a sta astfel, de vreme ce conceptul eticii este inclus în acela mai larg al *moralității* sau al *moravurilor*, iar nucleul moralității umane la Kant îl formează conceptul de *obligație* sau de *datorie*, care implică în mod necesar ideea constrângerii în numele unei legi. Această idee a constrângerii face legătura între drept şi etică, diferența provenind din faptul că, dacă în cazul dreptului constrângerea este exterioară, în virtutea unei legi juridice, în etică avem de-a face numai cu o autoconstrângere, prin supunere la legea propriei voințe raționale, care îți dictează conținutul concret al constrângerii, adică datoria. În ambele cazuri ne situăm însă pe planul libertății umane, adică al acțiunii guvernate de rațiunea pură practică, deci pe planul moralității.

Aşadar, Kant subordonează etica moralității şi, prin urmare, conceptul virtuții aceluia de datorie. Lucrul acesta reiese clar din definiția pe care Kant o dă virtuții: „Virtutea este tăria maximei oamenilor în îndeplinirea datoriei lor”[1], cu alte cuvinte: „tăria morală a voinței unui om în îndeplinirea datoriei sale.”[2] Dacă n-ar exista datoria n-am putea vorbi nici despre virtute, situație perfect firească în cazul sfinților şi al ființelor pur raționale, care se supun legii morale fără nici o urmă de constrângere. Numai în cazul omului, ființă rațională însă totodată sensibilă, supunerea la lege se face fără plăcere, constrângător, deci din datorie, prin stăpânirea

[1] Kant, *Metafizica moravurilor*, trad. R. Croitoru, Ediția a doua revăzută şi adăugită, Ed. Antaios, 1999, p. 222
[2] *Ibid*., p. 232

înclinațiilor naturale opuse, cu ajutorul virtuții, care le opune rezistența necesară. Din această cauză Kant socoteşte că „moralitatea umană, pe treapta sa cea mai înaltă, nu poate fi mai mult decât virtute”[3] iar ceea ce numim înțelepciune nu este decât personificarea stării ideale în care ea ar fi „pe deplin liberă de influența oricărui impuls străin datoriei”.[4]

Virtutea este instrumentul prin intermediul căruia omul îşi poate îndeplini datoria mobilizându-se pe sine, autoconstrângându-se doar ca urmare a reprezentării legii morale, deci prin intervenția libertății sale interioare. Acest instrument e constituit de voința bună în timpul şi numai datorită luptei cu înclinațiile noastre sensibile. Ca să le opui rezistență este nevoie de curaj, aşadar, curajul, din această perspectivă, este anterior virtuții. Pe de altă parte însă, deoarece tăria morală care defineşte virtutea nu este altceva decât curajul de a se lupta cu dispozițiile contrare legii, curajul se identifică virtuții. Iar în calitate de curaj, adică de facultate morală de rezistență şi de luptă împotriva viciilor, virtutea „constituie cea mai mare şi unica onoare de război autentică a omului; ea mai este numită şi înțelepciunea propriu-zisă, anume practică: pentru că ea îşi aproprie scopul final al existenței omului pe pământ. – Doar posedând-o omul este liber, sănătos, bogat, rege, etc., şi nu poate fi privat de ea nici din întâmplare nici datorită soartei: pentru că el se posedă pe sine, iar virtuosul nu-şi poate pierde virtutea.”[5]

Virtutea este înțelepciune practică deoarece reuşeşte să-i subordoneze rațiunii toate înclinațiile şi

[3] *Ibid*., p. 211
[4] *Idem*
[5] Kant, *op.cit*., p. 232

facultățile omului, impunându-i acestuia stăpânirea de sine, scoțându-l de sub autoritatea impulsurilor naturale şi a sentimentelor. Ea acționează în temeiul legii morale, ca o dispoziție fermă de îndeplinire a sa, de aceea nu poate fi nici simplă abilitate nici o „obişnuință dobândită prin exercițiul îndelungat al acțiunilor morale."[6] Este respinsă astfel poziția aristotelică referitoare la virtute ca la „un habitus datorită căruia omul devine bun şi-şi îndeplineşte funcția proprie."[7] Argumentul lui Kant este că, în acest caz, virtutea n-ar mai avea un temei solid şi ar bâjbâi la întâmplare, nefiind pregătită să facă față tuturor situațiilor concrete şi nici să țină piept mulțimii de tentații. În schimb, nici unul din toate aceste ruinătoare neajunsuri nu o pot afecta dacă-i admitem virtuții un sprijin ferm în legea morală, care acționează inevitabil în noi în calitate de ființe raționale, arătându-ne fără greş ceea ce trebuie să facem în fiecare împrejurare. Dar asta înseamnă să întemeiem comportamentul cotidian al oamenilor pe principii metafizice, în condițiile în care metafizica este ceva extrem de speculativ, care nu poate sta la îndemâna oricui. Şi nu cumva e de-a dreptul ridicol să introduci în teoria virtuții elemente metafizice şi să faci din conceptul pur, neempiric al datoriei, un imbold al acțiunii şi o armă eficace împotriva viciilor? Dacă te limitezi să educi pe cineva şi nu neapărat să-l faci filosof, ar părea că e suficient să-i inoculezi un sentiment moral; el n-ar poseda o teorie a virtuții clară şi sigură, nu ar cunoaşte primele temeiuri ale conceptului datoriei dar ar acționa conform datoriei, deci efectul ar fi acelaşi, fără complicații inutile. În realitate însă, datoria realizată în

[6] *Ibid*., p. 211
[7] Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de Stella Petecel, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Buc., 1988, p. 40

virtutea sentimentului, nefiind dictată de raţiune, se face doar instinctiv şi la întâmplare, fără să aibă la bază principii morale autentice, care sunt ferme şi sigure, ci doar „o metafizică gândită confuz, inerentă predispoziţiilor raţionale ale fiecărui om."[8] Singura concesie pe care profesorul o poate face inerentei lipse de pregătire filosofică a învăţăcelului său este să nu folosească un limbaj şi o expunere metafizice în predarea „imperativului datoriei" dar, obligatoriu, ideea trebuie să atingă elementele metafizice care întemeiază această datorie, altfel teoria virtuţii nu va avea claritate şi nu va fi deloc eficientă.

Faptul că teoria virtuţii sau etica se ocupă în mod necesar de principii metafizice deci are la bază un sistem de concepte pure a priori este singurul care o acreditează în calitate de ştiinţă adevărată, adică sistematică şi nu un simplu agregat de teorii disparate. Faptul că îşi expune teoriile exclusiv din principii a priori o face să fie pură, chiar dacă este nevoită să aplice aceste principii la natura umană, care este obiect al experienţei. Iar din faptul că se pretează unei expuneri care are nu atât un scop teoretic cât mai ales un rol educativ, de formare a caracterului, rezultă că ea nu este o simplă teorie care ne arată cum să ne comportăm în genere, ci o *doctrină*, adică un sistem de idei riguros fundamentat în legea morală, pe care o conştientizează pe deplin în sufletul omului, convingându-l de necesitatea respectării ei şi insuflându-i forţa de a o pune în practică. Asta înseamnă că, deşi este un produs al raţiunii practice inerent omului, virtutea nu este înnăscută ci trebuie să fie dobândită prin învăţare, însă, încă o dată: numai din principii, căci întemeierea pe

[8] Kant, *op*. *cit*., p. 204

„cunoştințe antropologice rezultate din experiență” este insuficientă şi îşi ratează inevitabil scopul. Faptul că e nevoie să învățăm virtutea deşi ea trebuie să fie presupusă pur şi simplu în noi, îl determină pe Kant să spună că „omul este obligat la virtute (ca o tărie morală)”, cu toate că „ea însăşi nu este o datorie (căci atunci ar trebui să fie dată îndatorirea de a avea o datorie)”.[9]

Metoda de învățare a virtuții trebuie să fie sistematică şi să cuprindă atât o cataheză morală (în care profesorul testează memoria elevilor) îmbinată cu dialogul de tip socratic (destinat interogării rațiunii lor) cât şi o ascetică morală, care presupune exersarea „viguroasă, curajoasă şi energică” a virtuții, ca luptă permanentă împotriva înclinațiilor naturale, a impulsurilor sensibile. Exemplul bun are în acest proces educativ numai un rol secundar, el nu trebuie să i se substituie legii ca imbold al acțiunii ci doar să stea mărturie că datoria poate fi împlinită. Scopul învățării virtuții este determinarea în om a acordului liber al voinței sale subiective cu fiecare datorie dictată de rațiunea pură practică, indiferent că datoria este una etică (impusă prin legiferare interioară, ca lege a propriei voințe) sau una juridică (căreia îi corespunde un drept precis al celuilalt, stipulat printr-o lege externă); de asemenea, să-i confere insului perseverență şi fermitate în împlinirea datoriei. Rezultă că virtutea este, de fapt, o dispoziție virtuoasă a omului, o facultate a sufletului, care-l determină să acționeze consecvent în conformitate cu statutul său de ființă liberă, rațională. Ea reprezintă un ideal al vieții, de altfel inaccesibil dar apropierea de el este, da data asta, o datorie. De aceea virtutea este întotdeauna

[9] *Ibid*., p. 232

„progresivă" în om; numai că nici un progres în această direcție nu este un bun câştigat o dată pentru totdeauna iar atunci când omul renunță la efortul de înălțare survine, inevitabil, decăderea morală, încât pe urmă el este nevoit să ia totul de la început.

În calitate de dispoziție virtuoasă a sufletului, de înclinație spre a-ți realiza datoria, virtutea este una singură şi ea se distinge deopotrivă de datoria juridică şi de cea etică iar Kant o mai numeşte *îndatorire a virtuții*. Ce se întâmplă însă cu mulțimea virtuților concrete, a căror expunere mai mult sau mai puțin detaliată constituie un capitol esențial al oricărei filosofii morale clasice? Nici Kant nu le neglijează şi, în afară de virtutea-facultate, care este una singură, el recunoaşte existența a numeroase virtuți particulare, pe care le identifică diverselor conținuturi ale datoriilor etice şi pe care le numeşte *datorii ale virtuții*. Ele reprezintă, de fapt, materia asupra căreia se exercită virtutea ca atare şi exprimă direcția de acțiune a dispoziției virtuoase, scopul pe care aceasta vrea să îl atingă.

Raportul dintre virtutea-unică şi virtuțile-multiple nu este o relație de tipul gen-specie. Distincția dintre ele este dată de diferența dintre formal şi material. Atunci când vorbim de virtute ca facultate vizăm de fapt singurul mod corect din punct de vedere moral prin care te poți raporta la o datorie. Este o apreciere asupra formei generale a acțiunii, punându-se accent pe tăria şi fermitatea dovedite în realizarea datoriei. În schimb, facem abstracție deliberat de conținutul concret al datoriei, de cerința expresă a acesteia; cu alte cuvinte, materia este lăsată deoparte. Şi tocmai ea este scoasă în evidență de conceptul de datorie a virtuții. Căci rațiunea ne impune o mulțime de datorii pe care să le realizăm dând dovadă de virtute, iar conținutul unora

dintre ele se constituie drept scop al acțiunii virtuoase. Dacă punem accent tocmai pe acest conținut variat, deci pe mulțimea de scopuri concrete ale acțiunilor morale, vor rezulta în mod firesc numeroase virtuți particulare, adică datorii ale virtuții. „Gândirea unei multitudini de virtuți (după cum este inevitabil) nu este altceva decât gândirea unor diferite obiecte morale, la care voința este călăuzită de principiul unic al virtuții".[10]

Aceeaşi distincție dintre formal şi material îi foloseşte lui Kant pentru o delimitare şi subtilă, cea dintre datoria etică în genere şi datoria virtuții ca exemplu concret de datorie etică, adică o datorie etică centrată pe un anume obiect. Căci datoria etică, una singură, exprimă într-un concept generic aspectul formal de subordonare față de legea interioară, în vreme ce datoria virtuții nu se constituie ca atare decât în funcție de conținutul pe care legea îl dictează ca datorie.

In calitate de datorie etică, datoria virtuții se distinge de datoria juridică în primul rând prin ideea de scop. Acesta nu joacă nici un rol în cadrul datoriei juridice, care este impusă din afară, desemnând drepturi ale altuia pe care eu sunt obligat să le respect fie că vreau fie că nu; în schimb, datoria virtuții exprimă scopuri ale mele, pe care eu mi le fixez în mod liber deşi nu dintr-un impuls natural ci cu o anume neplăcere dar din convingerea că aşa trebuie, că sunt dator să fac asta în temeiul unei porunci absolut raționale şi de aceea pe deplin îndreptățită. Scopul este semnul libertății mele, în ciuda autoconstrângerii implicate de ideea datoriei, căci deşi pot fi obligat de altul să acționez într-un fel anume, nimeni nu îmi poate impune să şi doresc acțiunea respectivă, să fac astfel din ea un scop al meu. Este

[10] *Ibid*., p. 233

adevărat că, în mod obişnuit, liberul arbitru îşi alege neîngrădit scopurile, în fond urmărindu-şi înclinațiile sensibile, care funcționează într-o ordine strict pragmatică, dar există şi scopuri pe care acelaşi liber arbitru se autoconstrânge să şi le pună pentru că ele exprimă „datoria dictată de legea morală". De altfel, dacă nu ar exista scopurile-datorii, cele care *trebuie* puse ca scop, nici un scop n-ar mai fi doar scop ci doar mijloc pentru alt scop „iar un imperativ categoric ar fi imposibil; ceea ce ar anula orice teorie a moravurilor".[11] În consecință, etica, în calitate de „sistem al scopurilor rațiunii pure practice (...), nu poate proveni din scopurile pe care şi le poate formula omul şi apoi să decidă asupra maximelor pe care să le urmeze, adică asupra datoriei sale; căci ar fi maxime cu temeiuri empirice, care nu oferă nici un concept al datoriei, iar acesta (categoricul a trebui) îşi are rădăcina numai în rațiunea pură; atunci când maximele ar trebui să fie extrase din acele scopuri (care sunt toate egoiste), nu ar putea fi vorba, propriu-zis, de conceptul datoriei."[12]

Aşadar, o datorie a virtuții reprezintă un scop care este, în acelaşi timp, o datorie, sau o datorie pusă ca scop prin supunere benevolă la legea morală, fără ca prin fixarea ei ca scop să urmăreşti vreun interes egoist, străin datoriei ca atare. *Obligativitatea* cu care se impune voinței noastre subiective, deşi imperioasă, este una totuşi *extinsă*, ceea ce înseamnă că ea dictează cu fermitate numai maxima acțiunii, regula generală după care aceasta trebuie să se desfăşoare, nu şi acțiunea ca atare, lăsând la latitudinea liberului arbitru forma concretă, durata, intensitatea şi momentul în care ea se

[11] *Ibid*., p.213
[12] *Ibid*., p. 209, 210

va produce. Aceasta reprezintă o altă deosebire radicală față de datoria juridică, marcată de o *obligativitate restrânsă*, care dictează cu precizie acțiunea ce trebuie realizată pentru a respecta dreptul celuilalt. Deosebirea e punctată eliptic dar fără echivoc de către Kant astfel: „Etica nu dă legi pentru acțiuni (de care se ocupă Jus), ci numai pentru maximele acțiunilor."[13]

Datorită strictei sale reglementări a acțiunii, Kant numeşte datoria juridică o *datorie perfectă*, considerând datoria etică, datoria virtuții numai o *datorie imperfectă*, a cărei imperfecțiune în precizarea acțiunii este cu atât mai mare cu cât ea este mai extinsă. Această extensiune nu vizează nici un moment permisiunea de a te abate cât de puțin de la maxima acțiunii ci numai posibilitatea de a limita maxima unei datorii prin altă maximă, ca în cazul în care maxima iubirii față de semeni este în mod firesc limitată de cea a iubirii față de părinți. Caracterul extins şi deci imperfecțiunea datoriilor virtuții face ca aplicarea lor în practică să se realizeze conform perspicacității omului, care, de aceea, poate să şi greşească acționând, deşi cunoaşte datoria şi este bine intenționat. Mai mult decât atât, situațiile concrete pot fi atât de complexe încât este nevoie de o serioasă reflecție, neapărat întemeiată pe principii, pentru a găsi felul corect în care maxima să fie aplicată la caz, deci pentru a le putea soluționa mulțumitor. De aceea teoria elementară a eticii, pe lângă partea firească de *dogmatică* sau ştiința propriu-zisă, expunerea din principii, cuprinde inevitabil şi o *cazuistică*, adică un tip anume de exerciții care pot servi drept model pentru felul în care trebuie căutat adevărul sau calea cea bună în mulțimea diverselor posibilități de acțiune. Toate aceste

[13] *Ibid*., p. 217

lucruri explică faptul că, deşi îndeplinirea datoriilor virtuții este un merit, care este semn al virtuții când acțiunea este susținută cu forță şi intensitate, „încălcarea lor nu este neapărat o vină (...) ci numai o non-valoare morală (...) în afară de cazul în care subiectul şi-ar face un principiu din a nu se supune acestor datorii”[14], iar atunci lipsa de virtute, slăbiciunea morală se transformă în viciu.

Diferența dintre virtute şi viciu este dată de maximele diferite pe care se întemeiază fiecare, maxime care se contrazic între ele, nicidecum de nivelul de îndeplinire a maximelor morale. Prin urmare, opinia lui Aristotel cum că virtutea ar fi poziția de mijloc între două vicii extreme este falsă. De exemplu, dacă economia bună n-ar fi decât calea de mijloc între avariție şi risipă, atunci cele două vicii nu s-ar putea transforma unul în celălalt decât prin intermediul virtuții, ceea ce este contradictoriu, iar virtutea n-ar mai fi altceva decât un viciu diminuat sau dispărut. În realitate, atât economia, ca virtute, cât şi cele două vicii au fiecare altă maximă. Maxima economiei bune situează scopul acțiunilor în satisfacerea normală a trebuințelor noastre fireşti; cea a avariției îl plasează în simpla posesiune de bunuri, prin renunțarea la satisfacerea trebuințelor, deci nu este doar o economie împinsă la extrem. În ceea ce priveşte risipa, nici ea nu reprezintă un exces în satisfacerea trebuințelor ci tendința de a face din consumul de bunuri singurul scop, fără să ții cont de nevoile reale – ceea ce exprimă o cu totul altă maximă. Oricât s-ar opune însă virtutea viciului şi oricât de mare ar fi acesta din urmă, Kant ne avertizează că „reproşul făcut viciului (...) nu trebuie împins niciodată către disprețul şi contestarea oricărei valori morale a viciosului; căci, în această ipoteză, nu ar putea să îndrepte nimic; ceea ce nu se poate uni cu

[14] *Ibid*., p. 218

ideea de *om* care, ca atare (ca ființă morală) nu poate pierde niciodată toate predispozițiile către bine."[15]

Identificarea virtuților particulare cu datoriile etice exprimată în sintagma „datorii ale virtuții" adânceşte procesul de subordonare a conceptului virtuții aceluia de datorie. De aceea, partea cea mai extinsă a teoriei virtuții la Kant se ocupă de diversele datorii ale omului pe care el trebuie să şi le pună totodată ca scop, caz în care acestea sunt atrase în sfera virtuții, devenind virtuți autentic umane. Expunerea lor, deşi încărcată de materialitatea inerentă obiectului ca atare, se doreşte totuşi ştiințifică, adică sistematică şi decurgând numai din principii a priori, metafizice. Refuzând aşadar programatic apelul la experiență, Kant va proceda la deducția şi ordonarea virtuților pornind de la statutul dublu al omului de ființă sensibilă *şi* rațională, ținând cont totodată de relațiile cu sine însuşi, cu semenii şi cu ființele inferioare sau superioare lui. Rezultatul este, desigur, extrem de interesant şi meritoriu, deşi este destul de straniu să vezi cum gimnastica sau autoconservarea stau, ca virtuți, alături de onestitate, recunoştință sau modestie, chiar dacă nu fac parte din aceeaşi categorie. Totuşi, Kant reuşeşte să derive absolut toate datoriile virtuții, fără prea mare efort şi destul de convingător, din principiul suprem al teoriei moravurilor, imperativul categoric, potrivit căruia „omul îşi este sieşi şi altuia scop şi nu este suficient faptul că el nu este autorizat să se folosească nici pe sine nici pe altul doar ca mijloc (față de care el ar putea fi indiferent) ci pentru om este o datorie în sine să-şi facă din omul în genere un scop."[16] De altfel, surprizele de acest gen nici

[15] *Ibid*., p. 287
[16] *Ibid*., p.223

nu sunt prea multe, căci tabloul virtuților oferit de Kant este destul de asemănător cu acela conturat de morala comună de orientare laică, ceea ce, din punctul de vedere al filosofului, era perfect normal, de vreme ce ştiința eticii nu ar face altceva decât să scoată la iveală şi să justifice, în mod riguros şi metodic, legislația universală care guvernează implacabil, deşi de regulă confuz şi sinuos, comportamentul practic al indivizilor umani. Deja însă acest punct doctrinar reprezintă o schimbare radicală de perspectivă, care-l deosebeşte pe Kant şi de teoreticienii obişnuiți ai virtuții.

Particularitatea eticii kantiene este deci faptul că introduce ideea de necesitate rațională, acel *trebuie* care îți dictează fără nici un fel de concesii să-ți împlineşti datoria şi care nu se înşeală niciodată asupra conținutului ei. Supunerea față de această constrângere internă reprezintă criteriul moralității acțiunii, măsurând gradul de virtute al fiecăruia dintre noi. De aceea toate virtuțile sunt datorii ale virtuții, deoarece datoria împlinită înseamnă act de virtute iar virtutea însăşi, dincolo de aspectul ei formal, ca forță şi perseverență în realizarea proiectului rațional, îşi are latura ei materială inerentă, care nu este alta decât datoria.

Prin îngemănarea virtuții cu datoria, a cărei formulare nu suportă nici un echivoc, filosoful nostru îşi continuă programul de eliberare a sferei morale de sub tutela înclinațiilor naturale, conferindu-i acesteia precizia şi rigoarea cerute de statutul omului de ființă rațională. Înarmată cu datoria ca reper ferm în orientarea virtuții, activitatea practică nu mai e nevoită să bâjbâie țintind valori goale de conținut (virtuțile) cărora să le dea haină concretă în funcție de subiectivitatea fiecăruia, iar aprecierea moralității indivizilor n-ar mai pune pe nimeni în încurcătură. Oricât de bogată ar fi cazuistica generată

de caracterul extins al obligativității etice, calea spre acțiunea cea mai adecvată nu mai este obnubilată iar decizia nu mai poate sta sub semnul aleatorului. În plus, deducerea datoriei din modul de a fi rațional al omului instituie datoria ca imperativă, scutindu-l pe Kant de orice alte justificări finaliste sau utilitariste, insuficiente şi, de altfel, total inadecvate.

Aşadar, pentru Kant, a fi moral înseamnă a-ți face datoria, a acționa conform unei reguli (maxime) care particularizează, într-o materie anume, legea universală (de expresie strict formală) a imperativului categoric. A acționa aşa cum trebuie, aşa cum îți dictează legea interioară deci cum este corect din punct de vedere moral pare să fie cuvântul de ordine absolut al eticii kantiene, ceea ce, desigur, o îndepărtează de etica virtuții, plasând-o pe orbita eticii acțiunii corecte. Numai că, fără să fie câtuşi de puțin fals, el exprimă numai jumătate din îndemnul kantian către moralitate. Cealaltă parte, care-l întregeşte dându-i adevărata semnificație, este porunca: aderă din convingere profundă la imperativul întruchipat de datorie, manifestă perseverență şi tărie în îndeplinirea acestei datorii din care fă-ți propriul scop, însuşeşte-ți ideea că este necesar şi de dorit pentru toată lumea ca ea să se împlinească, fă toate astea benevol, chiar dacă nu din plăcere ci prin înfrânarea impulsurilor naturale egoiste. De altfel, acesta este chiar spiritul legii morale universale, pe care, dacă nu-l respecți, indiferent că acționezi în litera diverselor ei manifestări sub chipul teoriilor virtuții, înseamnă să-l trădezi, decăzând de pe treapta adevăratei moralități. Nu înseamnă neapărat că devii imoral, de vreme ce legalitatea este, formal, respectată. Dar a uita că singurul mobil autentic al acțiunii morale este legea morală şi a adopta, alături de

aceasta, alte mobiluri sau chiar subordonând-o lor, este semn al pervertirii şi al coruperii inimii, prin care răul pune stăpânire pe om. A nu ține cont de acest aspect esențial, care vizează profunda implicare subiectivă a individului în realizarea actelor sale morale, punând accent doar pe stricta respectare a normei, înseamnă a simplifica nepermis, deci a falsifica poziția kantiană.

Este adevărat: Kant renunță la etica virtuții dar nu pentru a promova o simplă variantă a eticii acțiunii corecte, filosofia sa morală putând fi plasată undeva între celelalte două. Căci, plasând în centrul ei datoria, Kant nu pune accent nici pe conținutul acesteia (căci toate datoriile se ştiu) nici pe simpla ei respectare ci pe respectarea sa liberă, benevolă, adică din convingere, deşi fără plăcere – deci pune accent pe virtute. Dacă ar spune doar: conformează-te datoriei, fă acțiunea care ți se cere, respectă regula şi atunci vei fi moral, Kant ar fi exponentul neechivoc al eticii acțiunii corecte; or, el spune mai mult decât atât. Pe de altă parte, dacă ar spune: fii bun, fii curajos şi aşa vei fi moral – el s-ar încadra în vechea etică a virtuții, rămânând pe acelaşi teren vag şi instabil, în vreme ce el caută un criteriu ferm pentru moralitate.

Poziția de mijloc a lui Kant se exprimă succint: acționează conform datoriei *din datorie*, adică aderă intim, subiectiv la ceea ce faci, nu te conforma unei reguli doar din egoism sau din cine ştie ce constrângere exterioară. Lucru ilustrat pe deplin în sintagma datorie a virtuții, care concentrează în ea sensul întregii etici kantiene, poate mai sugestiv decât simplul concept al datoriei. Acesta este cel care s-a impus conştiinței filosofice datorită imensei forțe de impact şi al prestigiului de care se bucură anterioarele lucrări: *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Critica rațiunii practice*, în care virtutea aproape că nu e pomenită, fiind tratată expeditiv

ca ,,intenția bună din punct de vedere moral”[17] sau ca ,,simțământ moral în luptă”[18], în vreme ce datoria e întâlnită la fiecare pas, focalizând în sine toate liniile de originalitate pe care le dezvoltă filosofia morală kantiană. În comparație cu forța de expresie şi cu profunzimea de gândire a acestora, *Metafizica moravurilor* a dezamăgit, fiind socotită opera unui geniu obosit, care nu mai aduce nimic nou ci numai o palidă anexă destinată completitudinii formale a sistemului rațiunii pure practice.

Se poate ca, în linii mari, lucrurile să stea chiar aşa – şi este clar că nu întâlnim aici spectaculoase schimbări de perspectivă ci exact aceleaşi principii expuse de Kant cu nouă şi respectiv doisprezece ani înainte de a publica *Metafizica moravurilor*. Totuşi, analiza virtuții realizată în paginile acesteia nu este o simplă dezvoltare a unei idei ferm formulate anterior şi nici o pură banalitate iar conceptul de datorie a virtuții cred că reprezintă, printre altele, răspunsul lui Kant la criticile privind rolul copleşitor al datoriei şi, mai ales, privind obligatoria neplăcere în realizarea ei, ca semn distinctiv al moralității. Desigur că celebra formulă: a acționa *din* datorie şi nu doar *conform* datoriei a fost de la început şi în mod repetat prezentă, ba chiar detaliat explicată, însă teoria virtuții i-a oferit prilejul lui Kant să dezvolte aspectul aderării libere la actul realizării datoriei, în vreme ce până atunci accentul în expunere căzuse pe supunerea față de ea şi pe constrângere.

De renunțare la constrângere nici nu putea fi vorba, altfel ar fi fost încălcat principiul stăpânirii înclinațiilor naturale de către rațiune în actul moral dar

[17] Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, Buc., Ed. Şt., 1972, p. 54
[18] Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Buc., Ed. Şt., 1972, p. 174

Kant a simțit nevoia să insiste asupra faptului că ea nu e de natură silnică iar inerentul disconfort şi neplăcerea fizică implicită nu sunt pur şi simplu anihilate în forță de aspectul rigid al datoriei ci contracarate de dispoziția sufletului de a-şi realiza datoria ,,energic şi vesel": cu inima uşoară, plină de voie bună, dispoziție a cărei cultivare stă în sarcina asceticii etice. Dacă aceasta îşi ratează scopul iar sufletul, în lupta sa continuă cu impulsurile sensibile, a devenit ,,cu desăvârşire sumbru şi ursuz", atunci e pusă în pericol întreaga înălțime morală a individului, căci ,,ceea ce nu se face din plăcere ci doar ca o corvoadă, pentru acela care se supune în acest fel datoriei sale, nu are o valoare interioară şi nu este îndrăgită iar ocazia practicării sale este evitată pe cât posibil."[19]

Proiectul moralității kantiene nu ne propune deci modelul unui virtuos mereu acru şi încruntat, săvârşindu-şi cu precizie mecanică supliciul datoriei. Departe de orice fanatism, intenția lui Kant e mai degrabă să-i împace pe stoici cu Epicur, dând desigur întâietate primilor dar neuitând nici un moment fericirea, fapt exprimat deja de multă vreme în conceptul Binelui suveran. Acelaşi este gândul care îl îndeamnă ca, la sfârşitul amplei diviziuni a virtuților, să nu uite *virtuțile anturajului*: accesibilitatea, conversarea, politețea, ospitalitatea şi indulgența în controverse, care, de fapt, nu sunt virtuți ci ,,numai accesorii sau ornamente" cu aparența de virtute dar pe care le consideră ,,mărunțişuri" importante de vreme ce favorizează ,,dispoziția către virtute, făcând virtutea cel puțin mai agreată."[20] Scopul lui Kant este însă ca virtutea să fie

[19] Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 306
[20] *Ibid*., p. 297

de-a dreptul ,,îndrăgită", în ciuda eforturilor pe care ni le cere şi a neplăcerii pe care ne-o provoacă, ceea ce, din punctul său de vedere, nu este o contradicție, căci cele două stări afective se desfăşoară pe planuri diferite: planul moral, rațional – superior – şi planul senzorial, fizic – menit unei condiții de subordonare.

A te exersa întru virtute, a ajunge să-ți iubeşti datoria şi, prin împlinirea ei, să te simți fericit – acesta este mesajul eticii kantiene. Ce actualitate mai poate avea el într-o epocă de ,,după virtute" şi a ,,amurgului datoriei"? Răspunsul îl aflăm în marasmul de care lumea întreagă e cuprinsă şi îl citim în sufletele noastre speriate, debusolate şi lipsite de orice echilibru!

Bibliografie

Immanuel Kant, 1999, *Metafizica moravurilor*, trad. Rodica Croitoru, Bucureşti, Ed. Antaios, Ediția a II-a.

___, 1972, *Întemeierea metaficii moravurilor*, trad. Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Ed. Ştiințifică.

___, 1972, *Critica rațiunii practice*, trad. Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Ed. Ştiințifică.

___, 1994, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Ed. Iri, 1994

Ion Ianoşi, 1981, "Mic dicționar kantian" în: Kant, "Despre frumos şi bine", Vol. II, Buc., Ed. Minerva, 1981

James Rachels, 2000, *Introducere în etică*, trad. Daniela Angelescu, Buc., Ed. Punct.

Alasdair MacIntyre, 1998, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleşu, Buc., Ed. Humanitas.

Gilles Lipovetsky, 1996, *Amurgul datoriei*, Buc., Ed. Babel.

SPAȚIUL, TIMPUL ŞI POSIBILITATEA ONTOLOGIEI CRITICE

Niculae **MĂTĂSARU**

Este bine ştiut că problema spațiului şi timpului nu reprezintă pentru Imm. Kant un scop în sine. "Estetica transcendentală" ca "ştiință despre toate principiile sensibilității *a priori*"[1] nu trebuie privită ca un demers care vizează doar clarificarea sau depăşirea nedumeririlor cu privire la spațiu şi timp, iscate în disputa dintre ştiință şi filosofie, sau dintre filosofi.

Dacă am rămâne la această "percepție" atunci ar putea primi justificare cei "care apreciază că «Estetica» ar fi putut fi suprimată de către Kant odată ce şi-a redactat miezul lucrării sale,[*] şi anume deducerea categoriilor",[2] cât şi cei care susțin că "concesia

---

[1] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. IRI, Bucureşti, 1998, p.72.

[*] La originea acestei atitudini se află H. Cohen cel care nemulțumit de prejudicierea Logicii de către Estetică a decis să se despartă de Kant respingând ideea sensibilității ca izvor primar de cunoaştere sau, ca element constitutiv al experienței ştiințifice şi fiind convins că « gândirea singură e îndestulătoare pentru a rezolva problema cunoaşterii obiectului, a ființei, înăuntrul experienței. » (Alice Voinescu, *Kant şi Şcoala de la Marburg,* Ed. Eminescu, Bucureşti, 1999, p. 121).

[2] J. L. Vieillard - Baron, *Problema timpului*, Ed. Paideea, Bucureşti, 2000, p. 49.

experienţei sensibile dezechilibrează filosofia transcendentală şi îi complică considerabil munca”.[3]

Astăzi îşi face tot mai convingător loc poziţia care susţine că abordarea de către I. Kant a problematicii spaţiului şi timpului în deschiderea “Criticii raţiunii pure” este subordonată obiectivului major al proiectului său: “determinarea conceptului de fenomen în opoziţie cu lucrul în sine”. Privită din acest unghi “Estetica transcendentală” este cea care dă “ontologiei critice prima sa expresie şi veritabilul său suport”.[4]

Cum se vede, nu este deloc uşor să alegi şi să argumentezi o cale eficace către sensul major, fundamental al intenţiilor restauratoare – rostite şi nerostite – cuprinse în “Critica raţiunii pure”, care să permită articularea unei interpretări liniar coerente a demersului despre spaţiu şi timp sau o evaluare precisă, fără echivoc a locului şi însemnătăţii “Esteticii transcendentale” în economia capodoperei lui Kant sau în ansamblul filosofiei lui.

Dificultatea, surprinzător, sporeşte cu fiecare nouă încercare de a face mai multă lumină în surprinderea “adevăratelor” intenţii care l-au animat pe marele clasic german atunci când şi-a propus să elaboreze piesa centrală a sistemului său de gândire. La originea acestui paradox se află atât complexitatea şi amploarea proiectului cât şi multitudinea posibilităţilor hermeneutice de abordare a textului kantian. Nu ne propunem să discutăm pe larg despre această chestiune, însă cei care vor să se lămurească au la îndemână o lucrare solid

[3] M. Malherbe, *Trois essais sur le sensible*, Paris, 1991, p. 106.
[4] J.L. Vieillard-Baron, *op.cit*., p. 49

documentată care aduce la zi evoluția interpretărilor, elaborată de prof. Ilie Pârvu.[*]

Obişnuiți să "privim" înnoirea filosofiei dorită de Kant sub inspirația declarației sale că filosofia este teoria cunoaşterii supralicităm exigențe, motive, teme şi rațiuni logico-epistemologice - (e vorba de o tradiție de care se fac răspunzători mai ales neokantienii) - , lucrând inconştient la ocultarea şi deformarea spiritului autentic al reflecției kantiene. Astăzi suntem tot mai determinați să observăm că revoluția copernicană intenționată de Kant viza nu o simplă modificare a fizionomiei metafizicii sau a teoriei cunoaşterii ci restaurarea fundamentelor şi metodei lor; în locul unei filosofii generale care deduce principiile universale ale ființării şi ale cunoaşterii din analiza conceptelor şi ale căror rădăcini şi izvoare se află în transcendent, el propune o metafizică (filosofie) construită din propoziții sintetice a priori care-şi trag seva din experiență, bazându-se pe supoziții ontologice a căror origine se află în rațiunea însăşi. Noua metodă propusă de Kant, cercetarea transcendentală,[**] porneşte de la "fapte ale rațiunii" din a cărei structură se deduc condițiile posibilității cunoaşterii pure, fapt ce îndreptățeşte întrucâtva aprecierea lui S. Neiman că obiectul "Criticii rațiunii pure" este de fapt un nou concept al rațiunii şi nu o nouă teorie a cunoaşterii.

Iar această recunoaştere încurajează susținerea ideii că în capodopera gândirii lui Kant este conținut sau

---

[*] Ilie Pârvu, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, Ed. Politeia – SNSPA, 2004

[**] «conceptul crucial şi cel mai original al filosofiei lui Kant este acela de transcendental » (Patricia Kitcher), iar în « Prolegomene », Kant scrie că el « nu semnifică ceva ce depăşeşte întreaga experiență, ci ceva ce precedă într-adevăr *a priori*, iar aceasta înseamnă doar ceva ce face cunoaşterea de experiență posibilă».

cuprins un proiect ontologic imanent. Tocmai în perspectiva acestui gând, credem noi, trebuie evaluată abordarea problematicii spațiului şi timpului de către Kant.

Pentru Imm. Kant problematizarea spațiului şi timpului reprezenta o premisă şi o condiție necesară pentru dovedirea posibilității judecăților sintetice *a priori*, cheia întemeierii raționale a cunoaşterii, a întemeierii cunoaşterii din rațiune, care ar deschide calea cunoaşterii pure şi a metafizicii pure. De unde vine această exigență asumată de marele filosof german? Din conştientizarea eşecului metafizicii, care s-ar datora unei greşite poziționări în universul cunoaşterii: ea s-a constituit şi dezvoltat ca o ştiință preocupată de studiul obiectelor, a existenței şi cauzelor lor, trădând menirea sa de fundament al cunoaşterii. Ori, tocmai de aceea, acum filosofia, metafizica trebuie să se ocupe de condițiile cunoaşterii devenind o teorie a cunoaşterii.

Dar în aceeaşi măsură noua sarcină a gândirii era cerută şi de progresul ştiinței care are nevoie de o întemeiere rațională a cunoaşterii, fapt, spune Kant, pe care nu l-au înțeles Locke şi Hume. “Derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate concilia cu realitatea cunoştințelor ştiințifice *a priori* pe care le avem, anume ale *matematicii pure* şi ale *fizicii generale*, şi prin urmare este contrazisă de fapte.”[5] Şi adaugă, la aceeaşi pagină, “primul dintre aceşti doi bărbați iluştri a deschis *exaltării* toate porțile, deoarece rațiunea, odată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ținută în frâu prin sfaturile vagi ale moderației; al doilea, s-a dedat cu totul *scepticismului* când a crezut că a descoperit că ceea ce e considerat ca rațiune nu este decât o iluzie generală a facultății noastre de cunoaştere. Noi vom încerca acum

[5] Imm. Kant*, op. cit.,* pp. 124-125

să vedem dacă raţiunea omenească nu poate fi condusă cu bine printre aceste două stânci, să-i fixăm limitele determinate şi totuşi să-i menţinem deschis întregul câmp al activităţii utile."

Întemeierea cunoaşterii, a posibilităţii ei la Kant vine din metafizică, scrie Petre Andrei, metafizică ce "se ocupă nu cu conceptele, ci cu ideile, cu totalitatea condiţiilor, cu necondiţionatul care e la baza obiectelor experienţei."[6] Tocmai de aceea filosoful german îndreptându-şi atacul împotriva metafizicii nu viza distrugerea ei, ci dimpotrivă, întărirea ei printr-o reîntemeiere care să o facă cu adevărat suverană în cunoaştere. "Ceea ce a negat el este metafizica în înţelesul ei îngust, pe care negreşit mulţi îl socoteau drept cel mai larg" (Kuno Fischer). Dacă vechea filosofie era dogmatică, cea nouă trebuie să fie critică, având menirea să pună bazele unei alte metafizici capabilă să depăşească experienţa sensibilă, edificându-se ca o teorie pozitivă a cunoaşterii, o teorie a tot ceea ce e aprioric în fenomene şi care nu poate fi atins decât printr-o metodă revoluţionară, cea transcendentală sau critică al cărei sens îl constituie "întoarcerea de la studiul obiectelor la subiect şi probarea raţiunii înainte de aplicarea sa."[7]

Sarcina dintotdeauna a filosofiei a fost să dovedească posibilitatea cunoaşterii pure a cărei trăsătură esenţială este obiectivitatea. Dar, spune Kant, obiectivitatea cunoştinţei nu poate proveni – aşa cum şi-a închipuit tradiţia – de la obiectul realităţii empirice care este individual, schimbător. Şi de aceea, posibilitatea metafizicii pure trebuie gândită pornind nu de la obiecte

---

[6] P. Andrei, *Prelegeri de Istorie a filosofiei, De la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p. 215

[7] *Id*., p. 154

reale, de la lucruri, care sunt relative, ci de la forma ideală în care sunt cuprinse acestea, formă care are caracter *a priori* şi face posibilă obiectivitatea cunoaşterii.

Astfel, formele apriorice ale sensibilității (spațiul şi timpul) "aşează cele dintâi pietre la edificiul cunoştinței *obiective*."[8]

Grație lor, obiectul cunoaşterii nu mai este acum în afară şi independent de subiect, ceva opus acestuia, ci face parte din subiect, este constituit de acesta: "obiectul cunoaşterii este rezultatul condițiilor *a priori al formelor apriorice care îl constituie.*"[9]

"În această încercare de a schimba metoda urmată până acum în metafizică şi de a face în ea o revoluție totală după exemplul geometrilor şi fizicienilor constă opera acestei Critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinței însăşi,"[10] scrie filosoful din Königsberg.

Aşadar metafizica cere critica în sensul că accentul trebuie deplasat de pe cunoaşterea lumii pe "investigația critică a facultăților de cunoaştere, aceasta, trecând pe primul plan, în calitate de condiție *sine qua non* a metafizicii."[11]

E bine să reamintim că I. Kant recunoaşte trei domenii ale cunoaşterii ştiințifice (ştiințele empirice, matematica şi filosofia, ordonate într-o ierarhie dictată de calea sau metodele folosite), şi două forme de cunoaştere (intuiția şi gândirea). Acestea din urmă

---

[8] I. Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kan*t, Ed. Agora, Iaşi, 1994, p. 108.

[9] A. Voinescu, *Kant şi Şcoala de la Marburg*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1999, p.127.

[10] Imm. Kant, *op. cit.,* p. 36.

[11] V. Colțescu, *Immanuel Kant, O introducere în filosofia critică*, Ed. De Vest, Timişoara, 1999, p. 111.

reprezintă izvoarele cunoaşterii; producerea cunoştinţelor fiind rodul cooperării lor, căci nu poate exista cunoaştere numai din sensibilitate sau numai din raţiune. "Sensibilitatea ne dă obiecte, intelectul le gândeşte! Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei (Gedanken) fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe."[12]

Cunoaşterea este progresivă finalizându-se în principii care concură la realizarea unităţii şi a legăturii diversităţii datelor simţurilor: intuiţia pură, conceptele şi ideile. "Prin intuiţie se leagă impresiile sensibile, producându-se astfel fenomenele: acestea devin obiectul intelectului, care, prin unirea lor, produce cunoaşterea empirică sau experienţa, iar experienţa, la rândul ei, devine obiect al raţiunii; raţiunea, prin unirea experienţelor, caută să alcătuiască un tot, o unitate absolută. Formele sensibilităţii sunt spaţiul şi timpul, prin care se leagă impresiile sensibile; formele intelectului sunt categoriile, prin care se face legătura fenomenelor, iar formele raţiunii sunt ideile, care fac unitatea absolută a experienţelor."[13]

Intrând în fondul problemei noastre trebuie precizat că interesul lui Kant pentru problema spaţiului şi timpului s-a manifestat începând cu disertaţia "Forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile" (1770) dar abia în "Critica raţiunii pure" (1871) este expusă doctrina sa asupra spaţiului şi timpului. Această teorie a fost gândită de Kant mai ales pentru a ajuta la dezlegarea problemei esenţiale a criticii: cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori? Edificând-o ca "Estetică transcendentală", concepţia lui Kant asupra

[12] Imm. Kant, *op. cit*., p. 96.
[13] P. Andrei, *op. cit*., p. 181.

spațiului şi timpului urmăreşte să pună în lumină proveniența obiectivității cunoaşterii. Judecățile sintetice a priori sunt de neimaginat fără intuițiile a priori întrucât acestea asigură obiectivitatea, formele intuiției fiind şi formele obiectului intuit, formele oricărei experiențe. Ori, aceste forme ale intuiției pure sunt spațiul şi timpul, care devin astfel punctul de plecare în edificarea demersului critic. Sarcina majoră a "Esteticii transcendentale" este întemeierea conceptului experienței, căci experiența este cea care garantează valabilitatea; formele spațio-temporale sunt valabile nu pentru că sunt apriorice, ci pentru că sunt elemente ale experienței (deşi nu sunt extrase din experiență). "Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influența asupra simțurilor noastre şi care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experiență? Astfel, *cronologic*, nici o cunoaştere nu precede în noi experiența, şi cu ea începe orice cunoaştere."[14]

Însă Kant atrage atenția că deşi orice cunoaştere începe cu experiența, nu înseamnă că ea, întreagă, provine din experiență întrucât cunoaşterea noastră prin experiență s-ar putea "să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care

[14] Imm. Kant, *op. cit*., pp. 49-50

noi nu-l distingem de acea materie primă."[15] Deci există astfel de cunoştinţe independente de experienţă şi chiar de orice impresii ale simţurilor. "Astfel de *cunoştinţe* se numesc *a priori* şi se deosebesc de cele *empirice*, care îşi au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experienţă."[16]

Accentuând sensul lui a priori, el adaugă "vom înţelege deci prin cunoştinţe a priori nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experienţă, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experienţă", iar dintre acestea unele "se numesc pure" întrucât "nu este amestecat absolut nimic empiric."[17]

Cunoaşterea pură nu este posibilă fără cea sensibilă căci ea este singura care produce materia primă pentru activitatea gândirii sau intelectului, adică intuiţiile pure. Ca facultate cognitivă, sensibilitatea este capacitatea de a avea reprezentări atunci când suntem afectaţi de obiecte, este deci o facultate receptivă, prin ea fiindu-ne date obiectele. Ea transpune "obiectele din planul existenţei lor reale în cel al conştiinţei şi face astfel cu putinţă cunoaşterea, adică reconstrucţia lor epistemică."[18] Dar această transpunere nu este posibilă fără spaţiu şi timp în calitate de intuiţii pure care dau forma reprezentărilor noastre, producând sau realizând o primă ordonare în multiplicitatea haotică a impresiilor sensibile. "În această cercetare ("Estetica transcendentală", n.n.) se va găsi că sunt două forme de intuiţie sensibilă, ca principii ale cunoştinţei *a priori*, anume: spaţiul şi timpul."[19]

---

[15] *Idem*., p. 50
[16] *Idem*., p. 50
[17] *Idem*. p. 51
[18] V. Colţescu, *Id*., p. 76
[19] Imm. Kant, *Id*., p.73

Spaţiul şi timpul sunt aşadar intuiţii pure şi nu categorii abstracte (ca la Leibniz) iar "cel ce ia spaţiul şi timpul drept categorii nimiceşte întreaga temelie a sistemului transcendental."[20]

Kant "menţine" spaţiul şi timpul la nivelul intuiţiei pure pentru a face posibilă infinitatea lor, dar şi pentru a "descătuşa matematica de sub tutela logicii, *cu scopul de a o putea lega mai strâns de fizică*." [21]

Dar, ne atrage atenţia Kant în secţiunea întâi a "Esteticii transcendentale", demersul său nu vizează o explicaţie a spaţiului şi timpului ca obiect ci o "expunere"… "a ceea ce aparţine unui concept; iar această *expunere* este metafizică, dacă ea cuprinde ceea ce reprezintă conceptul ca dat *a priori*."[22] Aşadar, în calitatea lor de concepte transcendentale, spaţiul şi timpul nu pot fi demonstrate, ci numai expuse, adică reprezentate cât mai clar; a le demonstra ar însemna, după Kant, să le derivăm din alte principii. Ori, ele sunt singurele şi unicele forme ale receptivităţii sensibile, şi ca atare ele trebuie extrase şi analizate. În "Estetica transcendentală" din a II-a ediţie a "Criticii raţiunii pure" sunt puse alături expunerea metafizică, cea care ne arată conceptele de spaţiu şi timp ca date *a priori*, şi expunerea transcendentală, care arată că aceste concepte (spaţiu şi timp) sunt, în plus, şi condiţiile posibilităţii cunoaşterii sintetice *a priori.*

De asemenea, cercetarea desfăşurată în "Estetică" porneşte de la supoziţia – contrară bunului simţ şi tradiţiei raţionaliste –, că nu există spaţiu şi timp în

[20] H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Ferd Dummlers Verlagsbuchhandlung, Haarwitz und Gossman,1885, p. 219, apud. Alice Voinescu, *op. cit*., p. 97.
[21] Alice Voinescu, p. 101.
[22] Imm. Kant, *Id*. 73.

lumea din afara noastră, sau ca realitate independentă de subiectivitatea noastră, şi se va strădui să "demonstreze" că spațiul şi timpul sunt forme apriorice ale sensibilității, sensibilitate care este vizată nu în sens psihologic, ci logic. Ulterior, în "Prolegomene…", Kant va recunoaşte că ideea nu este absolut nouă, că ea a fost prefigurată de J. Locke şi chiar mai înainte. "Este îndeosebi admis cu mult chiar înainte de Locke, dar mai ales în urma acestui filosof, că fără a compromite existența lucrurilor exterioare putem spune despre o mulțime din predicatele lor, că nu aparțin lucrurilor în sine, ci numai fenomenelor, şi că în afară de reprezentarea noastră aceste predicate nu au o existență proprie. Din acest fel de predicate fac parte căldura, culoarea, gustul etc. Dar pe lângă acestea mai am motive puternice să socotesc tot ca simple fenomene şi celelalte calități ale corpurilor pe care le numim primare, întinderea, locul şi în general spațiul, cu tot ce-i este inerent."[23]

Trebuie de asemenea observat că, deşi I. Kant organizează expunerea într-un paralelism simetric spațiu-timp, acordând întâietate spațiului şi condensând problematizarea timpului, totuşi în ansamblul "Criticii" şi a gândirii lui Kant, timpul se bucură de o oarecare preeminență. Acest fapt a fost sesizat de Martin Heidegger şi transformat în linie de forță a comentariului său asupra gândirii lui Kant.

Expunerea din "Estetica transcendentală" începe ca orice demers metafizic de la întrebarea simplă: Ce este? sau Ce sunt?: "Ce sunt atunci spațiul şi timpul? Sunt existențe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, totuşi astfel de raporturi încât ar aparține lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi

[23] Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, p.64.

intuite? Sau sunt astfel de raporturi care țin numai de forma intuiției şi, prin urmare, de constituția subiectivă a simțirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite nici unui lucru?”[24]

Lămuririi, depăşirii nedumeririlor cuprinse în aceste întrebări îi sunt dedicate pe rând câte cinci argumente.[*] Astfel, privitor la spațiu, primul argument vrea să convingă că dacă nu am avea în facultatea noastră de cunoaştere ideea apriorică de spațiu, atunci nu am putea percepe coexistența şi simultaneitatea corpurilor în spațiu. “Spațiul nu este un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe.” Deci spațiul nu poate fi perceput ci doar reprezentat, iar “reprezentarea de spațiu” trebuie “să fie pusă ca fundament”. “Prin urmare, reprezentarea de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern, ci această experiență externă nu este ea însăşi posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări.”[25]

Şi cel de al doilea argument este destinat să dovedească, ca şi primul, aprioritatea spațiului: “Spațiul este o reprezentare necesară *a priori*, care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spațiu, deşi putem gândi foarte bine ca în el să nu existe obiecte. El este considerat deci ca o condiție a posibilității fenomenelor şi nu ca o determinare dependentă de ele, şi este o reprezentare *a priori*, care stă necesar la baza fenomenelor externe.”[26]

În expresia concisă şi succintă a celui de-al doilea argument, I. Kant ne îndeamnă să acceptăm, spune Ioan

---

[24] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 73.

[*] Chiar dacă în ediția în a II-a a *Criticii rațiunii pure* la care ne referim, pentru spațiu figurează doar 4, al cincilea fiind menționat la subsol.

[25] *Id*., p. 74

[26] *Ibidem*.

Petrovici, că deşi dependentă întotdeauna de experienţă, intuiţia spaţiului se constituie înaintea experienţei şi independent de ea, fapt dovedit – crede el – prin aceea că putem face abstracţie de orice obiect din spaţiu, ne putem închipui că a dispărut pământul, stelele şi luna, dar nu putem face abstracţie de spaţiul însuşi. Desigur, a ne închipui că pot dispare toate obiectele, dar spaţiul rămâne neatins, este doar un exerciţiu speculativ, căci autorul "Criticii" nu a acceptat niciodată existenţa unui spaţiu gol care s-ar umple cu obiecte. În această exprimare, el a voit doar să atenţioneze că spaţiul este anterior, adică în faţa obiectelor, care nu pot fi cuprinse în experienţă decât pentru că sensibilitatea – prima facultate de cunoaştere – le ordonează. Altfel spus, spaţiul nu poate fi privit ca obiect sau ca însuşire a obiectelor, ci ca proprietate sau capacitate a subiectului de a ordona şi organiza experienţa. Dar această însuşire a sensibilităţii nu "lucrează" decât stimulată sau provocată de obiectele care afectează simţurile. Este uşor de observat că prin acest argument este atacat şi conceptul sau categoria raţionalist-dogmatică de spaţiu. Potrivit lui I. Kant, spaţiul nu preexistă în conştiinţă ca ceva exterior experienţei, ci este constitutiv experienţei survenind în conştiinţă în acelaşi timp cu obiectele care au căpătat formă spaţială.

Însă filosoful german era conştient de pericolul – pe care dorea să-l evite –, că apriorismul ar putea încuraja concepţia realist-substanţialistă asupra spaţiului, şi de aceea ţinta argumentelor sale era nu doar dovedirea aprioritătii, ci şi a idealităţii spaţiului. Tocmai de aceea următoarele două argumente vizau preponderent a face mai evidentă esenţa ideală a spaţiului şi unitatea ei cu aprioritatea.

"Spaţiul nu este un concept discursiv sau, cum se spune, un concept universal de raporturi ale lucrurilor în

genere, ci o intuiţie pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spaţiu unic, iar când se vorbeşte de multe spaţii se înţelege prin aceasta numai părţi ale unuia şi aceluiaşi spaţiu unic. Aceste părţi nu pot fi nici anterioare spaţiului unic atotcuprinzător oarecum ca părţi constitutive ale lui (din care ar fi posibilă compunerea lui), ci pot fi gândite numai *în el*."[27]

Spaţiul despre care este vorba aici nu este un concept dedus empiric prin analiza diverselor spaţii individuale, ci o formă intuitivă empirică ce conţine posibilitatea unităţii tuturor spaţiilor, şi pe această bază, posibilitatea cunoaşterii lor prin experienţă concretă. În timp ce diversele spaţii reale, care – am văzut, după Kant – sunt "părţi ale unuia şi aceluiaşi spaţiu unic", sunt limitate, "spaţiul este reprezentat ca o mărime infinită *dată*"[28], glăsuieşte argumentul nr. 4.

Pentru a preveni un alt pericol, căruia metafizica îi căzuse victimă, acela al "adoptării" modelului geometric al spaţiului, fapt ce ar ameninţa prestanţa noii metafizici şi ar pune la îndoială calitatea ei de fundament şi al ştiinţei, I. Kant face şi o succintă "expunere transcendentală a conceptului de spaţiu." Este clar şi direct exprimată convingerea că ştiinţa geometriei îşi are temeiul nu într-o experienţă empirică, caracterul necesar şi general al cunoştinţelor geometriei, adevărurile ei, nu derivă din experienţă, ci dintr-o intuiţie empirică a spaţiului. "Este drept - scrie Kant în *Prolegomene…* - că experienţa îmi arată ceea ce există şi cum există, ea nu poate însă niciodată să-mi arate că ceva trebuie să existe în mod necesar aşa cum este şi nu într-un alt fel."[29]

---

[27] *Ibid*., pp. 74-75.
[28] *Ibid*,. p. 75.
[29] Imm. Kant, *Prolegomene…*, p. 74.

Evident, dacă geometria ar fi o cunoaştere de experienţă, nu ar mai fi o ştiinţă teoretică, ci una experimentală care ar trebui să cunoască proprietăţile geometrice ale obiectelor direct, nemijlocit. Ori, cum prea bine se ştie, ea este ştiinţa teoretică a spaţiului "care determină sintetic şi totuşi a priori, proprietăţile spaţiului. Ce trebuie deci să fie reprezentarea spaţiului – se întreabă Kant, pentru ca o astfel de cunoaştere despre el să fie posibilă?" Iar răspunsul vine direct, "trebuie să fie originar intuiţie: căci dintr-un simplu concept nu se pot scoate judecăţi care să depăşească conceptul, ceea ce se întâmplă totuşi în geometrie. Dar această intuiţie trebuie să se găsească în noi a priori, adică anterior oricărei percepţii a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiţie pură, nu empirică."[30]

Numai gândind astfel semnificaţia spaţiului poate fi concepută "*posibilitatea geometriei* ca cunoaştere sintetică a priori", rezumă expunerea transcendentală.

Concluzionând la cele două concentrate expuneri – metafizică şi transcendentală – "Estetica" afirmă "*realitatea* empirică a spaţiului (cu privire la orice experienţă externă posibilă) şi în acelaşi timp *idealitatea* lui transcendentală, cu alte cuvinte, că el nu este nimic de îndată ce eliminăm condiţia posibilităţii oricărei experienţe şi-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine."[31]

În cea de a doua parte a "Esteticii transcendentale" este vizat timpul, autorul respectând acelaşi tipic (expunere metafizică, expunere transcendentală, concluzii trase…) invocând cinci argumente care vor să dovedească, precum în cercetarea anterioară, că timpul

[30] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 76.
[31] *Id*., p. 78.

este o formă a sensibilităţii, o formă apriorică şi ideală a experienţei interne.

Teoria lui Kant contestă realitatea absolută şi transcendentă a timpului dar îi atribuie "realitate empirică": "Timpul este, fără îndoială, ceva real, anume forma reală a intuiţiei interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experienţa internă, adică eu am real reprezentarea despre timp şi despre determinările mele în el. El trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect."[32]

Timpului aşadar nu i se poate atribui realitate absolută căci el are realitate doar ca o condiţie esenţială a experienţei în calitate de "formă a intuiţiei noastre interne." Ek-stazele timpului, cum ar spune Heidegger, - trecut, prezent, viitor - , nu sunt aşadar determinări absolute ale curgerii unui timp obiectiv, limite absolute care individualizează momentele sau evenimentele "ci doar distincţii create de conştiinţa noastră."[33]

Obiectele şi evenimentele au trecut, prezent şi viitor doar atâta timp cât sensibilitatea noastră este afectată de ele, deci fiinţarea lor în timp este posibilă doar întrucât subiectivitatea le ordonează sub forma succesiunii pentru a le putea cunoaşte. Intuiţia timpului, ca şi cea a spaţiului, este aşadar anterioară experienţei şi devine condiţia posibilităţii ei, căci pentru a fi "percepută" succesiunea, mai întâi trebuie să existe ideea timpului.

Desigur, demersul kantian din "Estetica transcendentală" nu trebuie analizat ca o componentă de sine stătătoare a "Criticii raţiunii pure" sau a sistemului filosofic kantian, căci a proceda altfel înseamnă a diminua mult semnificaţia novatoare şi vocaţia lui

[32] *Id*. , p. 84.
[33] I. Petrovici, *op*. *cit*., p. 120

prometeică, şi-n acelaşi timp a încuraja reacţiile – uneori justificate, alteori doar emoţionale –, ale susţinătorilor punctelor de vedere "demolate"* de gândirea revoluţionară a filosofului german. Însuşi Kant atrage atenţia că însemnătatea şi relevanţa "Esteticii" se judecă în raport de "serviciile" pe care le face raţiunii critice în demersul său către suveranitatea metafizică în cunoaştere. Iar acest serviciu este imens întrucât obiectivitatea cunoaşterii raţionale se întemeiază în "diversul sensibilităţii *a priori*" pe care-l produce "Estetica", şi care dă autorizarea "Logicii transcendentale" de "a lucra" pentru posibilitatea unei cunoaşteri pure, iar această sarcină şi-o asumă intelectul ale cărui concepte pure "ar fi lipsite de orice conţinut, ar fi absolut goale"[34] dacă nu ar beneficia de o materie (în sens de conţinut) oferită de "Estetica transcendentală".

"Estetica transcendentală" trebuie evaluată în perspectiva importanţei ei pentru edificarea şi consacrarea metodei transcendentale întrucât întreaga ei "producţie", edificiul cunoaşterii pure se va clădi pe supoziţiile oferite de "Estetica…", spaţiul şi timpul fiind considerate, cum se exprimă H. Cohen, "ca nişte mijloace şi fundamente independente şi indispensabile, pretinzând primul loc în ordinea ierarhică a condiţiilor cunoaşterii."*

Luată independent, izolată de restul edificiului "Criticii raţiunii pure" cât şi de restul gândirii kantiene,

---

* vis-á-vis de aceste contestaţii, unii kantieni au încercat să amendeze demersul kantian din « Estetică » mai ales în ceea ce priveşte idealitatea timpului şi spaţiului, iar alţii au făcut eforturi pentru a păstra intactă această primă parte a *Criticii raţiunii pure*.

[34] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 111

* punct de vedere care « are nevoie de limitare şi completare » e de părere ilustrul reprezentant al Şcolii de la Marburg.

“Estetica transcendentală” ne apare – cum de altfel mulţi comentatori şi exegeţi au conchis – ca un “capitol neterminat” care se explică prin cele care urmează, motiv pentru care graniţa dintre “Estetică…” şi “Logică...” este doar simbolică.

Filosofia critică aspirând la demnitatea unei metafizici pure în cele din urmă ajunge să “afirme metafizicul dar să nege metafizica.”[35] În această negare se ascunde însă germenele unei mutaţii fundamentale, decisive pentru destinul metafizicii. În miezul acestei transformări radicale stau (de fapt lucrează!) fenomenul şi corelatul său, timpul ca temporalitate, de la care pornesc drumuri sau căi diverse către o posibilă ontologie critică pe care marele gânditor german a schiţat-o doar. I se reproşează lui Kant restrângerea conceptului de fenomen la fenomenalitatea lumii ca fiind o “adevărată catastrofă” (Michel Henry). Dar această “restrângere”, crede autorul francez este compensată de aspectul pozitiv ce-l cuprinde fenomenul în accepţie kantiană: “cuprindere pozitivă a fiinţei şi a aparenţei”[**] ce constituie baza fenomenologiei. Ontologia critică este opusul ontologiei metafizice, edificată ca un demers atotcuprinzător despre lume ca întreg, întemeiată în transcendenţa absolută, fiinţa. Ea se constituie ca ontologie a subiectivităţii transcendentale şi de aici cerinţa de a reveni la “Estetica transcendentală”, întrucât ea ne oferă datele necesare înţelegerii formei primare a subiectivităţii, - sensibilitatea, de la care începe cunoaşterea de sine a subiectului.

---

[35] Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, 1908, p. 584, apud. V. Colţescu, *op. cit*., p. 111.

[**] cfm. J- Louis Vieillard-Baron, *op.cit*., p.66

Într-o privire mai amplă (generală şi firesc puțin vagă) şi folosind o exprimare mai liberă putem spune că de fapt intenția majoră a filosofului din Königsberg a fost aceea de a înlocui ontologia metafizică (dogmatică) cu una *critică* sub imboldul nevoii edificării noii conştiințe istorice a modernității.

Îndreptățirea susținerii noastre vine şi de la faptul că toate marile proiecte ontologice din filosofia contemporană – "ontologia (metafizică) critică" (N. Hartmann), "ontologia fundamentală" (M. Heidegger), "ontologia analitică" (anglo-saxonă) –, se revendică de la Kant, justificând formula devenită celebră, "la început a fost Kant". În sprijinul părerii noastre vine şi poziția lui Martin Heidegger, pentru care "Critica rațiunii pure" vizează "întemeierea transcendentală a ontologiei ca atare", ea nefiind "o epistemologie a ştiințelor naturii" ci "ştiința constituirii ontologice a ființărilor în genere, a naturii în sens formal."

Este semnificativ pentru destinul ontologiei, faptul că de la Kant încoace şi sub inspirația gândirii lui asistăm la un proces de "regionalizare" a demersului său. Martin Heidegger, ambiționând, ca şi Kant, depăşirea metafizicii, dar printr-o ontologie fundamentală, gândeşte posibilitatea ei prin confruntarea cu Kant şi nu cu alți filosofi. În "Kant şi problema metafizicii", Heidegger repoziționează spiritul kantian în destinul metafizicii din perspectiva atenuării tonurilor şi nuanțelor adăugate sau îngroşate de neokantieni, şi a nevoii de evidențiere a "nerostitului" din gândirea kantiană. Sensul adevărat al "revoluției copernicane" înfăptuită de Kant constă în "a pune întrebarea privitoare la posibilitatea cunoaşterii ontice în dependență de cea privitoare la posibilitatea ontologiei înseşi. Astfel, în

gândirea lui Kant, pentru prima oară de la Platon şi Aristotel, metafizica este din nou problematizată."[36]

Bibliografie

Vieillard – Baron, Jean Luis, 2000, *Problema timpului*, Ed. Paideia, Bucureşti.

Rohs, Peter, 1973, *Transzendentale Āsthetik*, Meisenheim.

***, 1972, *Immanuel Kant.200 de ani de la apariția "Criticii rațiunii pure"* (coord. Boboc, Al., Flonta, M., Pantazi, R. şi Pârvu, I.), Editura Academiei, Bucureşti.

Deac, Ioan, 2003, *Ontologia subiectivității*, Ed. Paideia, Bucureşti.

Fulda, Hans Friedrich, Stolzenberg, Juergen (Hrsg.), 2001 *Architectonik und System in der Philosophie Kants*, Ed. Meiner, Hamburg.

Heidegger, Martin, 1951, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. a II-a, Frankfurt.

Kant, Imm., 1998, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti.

Kant, Imm., 1997, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățişa drept ştiință*. Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Pârvu, Ilie, 2004, *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a "Criticii rațiunii pure"*, Ed Politeia – SNSPA, Bucureşti.

[36] M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. a II-a, Frankfurt, 1951, p. 21

FIINȚA ŞI NIMICUL

(Un comentariu asupra categoriei de ***nimic*** la Kant şi Heidegger)

Ion **HIRGHIDUŞ**

Într-un moment în care **ființa** pare să nu mai preocupe gândirea filosofică actuală, pentru că „filosofia primă" nu mai este la modă, a pune din nou în discuție f**iința** poate să pară o încercare caducă, fără sorți de izbândă de a mai fi „actual". Dar ce este acest „actual" în gândirea filosofică, într-un moment în care speculația pare să-şi fi atins propriile sale limite? **Actualul** se dovedeşte, de cele mai multe ori, a fi un **in-actual** travestit, o mască teoretică a unei vechi probleme, cu pretenția de a fi altceva. A dispărut oare în întregime problema ființei din preocupările filosofice actuale, sau aceasta s-a convertit în altceva? Sunt sigur doar de un singur aspect, că se poate da doar un răspuns evaziv, care, la rândul lui, nu reprezintă o soluție, ci doar încercarea de a menține un nivel incitant al unui discurs ce poate să pară tardiv. Indiferent care sunt decupările teoretice, frământarea subiectului nu este nicidecum desuetă, atâta timp cât în spatele acesteia se ascunde **viața**, ca relație a **eu**-lui cu **celălalt**, dar şi ca relație între posibili care poate da noumenul, adică un concept fără obiect. Din aceste motive, abordarea mea de aici are în vedere relația dintre Ființă şi Nimic, adică o încercare de a aduce în „actual" diviziunea „nimicului" kantian. Acest **actual** este într-o relație directă cu **inactualul**, fără o

graniță, fără o separație, ci, mai degrabă, salvgardând funcția teoretică rezultată dintr-un proiect al devenirii. Kant reprezintă un reper stabil, dar în „actual" se trezeşte ecoul îndepărtat al unui arhetip indian[1], pentru că „ființa" este „nimic". A te scălda în apele ființei şi în cele ale neființei este o dublă experiență rezultată din suferința cunoaşterii, o **dubla helix**, precum este identitatea şi umbra sa, adică starea de tautologie absolută a lumii. Ființa nu este altceva decât această tautologie absolută şi, în acest sens maximal, ea se confundă cu abstracția nimicului. Dar ce este nimicul, aşa cum îl avem noi în vedere aici, pentru că dacă pentru Ființă putem stabili un model trinitar logico-ontologic[2], pentru Nimic avem doar ecoul indistincției **I - G**, adică starea holomerică sau „oceanul absolutului"? Cel puțin aşa poate să apară situația nimicului pînă la distincția kantiană din ***Critica Rațiunii Pure***[3]. În **Analitica transcedentală** se face precizarea că diviziunea în posibil şi imposibil reprezintă conceptul suprem de la care începe o filozofie transcedentală. Dar deasupra diviziunii care presupune un concept divizat, se află un concept şi mai înalt, care este **conceptul unui obiect în genere**, „lăsînd nedecis dacă el este ceva sau

[1] Problema unui astfel de arhetip, în care omul are o dublă experiență prin participarea la ființă şi la neființă, o găsim analizată de Heinrich Zimmer, în ***Myths and Symbols in Indian Art and Civilization***, Edited by Joseph Campbell. Copyright 1946 by Bollingen Foundation, Washington, D. C., Published by Princenton University Press; traducerea românească la Editura Meridiane, Bucureşti, 1983.

[2] A se vedea modelul **I – D – G** aşa cum apare acesta în cultura europeană

[3] Imm. Kant, ***Critica Rațiunii Pure***, Editura IRI, Bucureşti, 1994, pp. 270-271

nimic"[4]. Deci Ființa şi Nimicul s-ar putea abstrage din acest concept al obiectului în genere, urmându-se ordinea şi indicația categoriilor. Iată cum prezintă Kant diviziunea conceptului de nimic:

1) Conceptul vid fără obiect (*ens rationis*): „Conceptelor de tot, mulți şi unu le este opus conceptul care suprimă totul, adică nici unu, şi astfel obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nici o intuiție indicabilă este = nimic, adică concept fară obiect, cum sunt noumenele, care nu pot fi numărate printre posibilități, deşi nu trebuie să fie considerate din această cauză nici ca imposibile (***ens rationis***), sau cumva ca anumite noi forțe fundamentale, pe care le gândim, e adevărat, fără contradicție, dar şi fără exemplul scos din experiență şi care deci nu trebuie numărate printre posibilități"[5].

În ce constă raportarea Ființei la această formă kantiană a nimicului? Credem că tocmai aici există suprapunerea dintre Ființa maximală, ca generalitate absolută, şi **Nimic**, acesta din urmă putând să fie orice în afara unui lucru exemplar. A nu se confunda acest lucru în vreun fel cu materialitatea, poate doar cu excepția aristotelică a conceptului de **hýlē**.

Acest termen pur aristotelic nu-şi are originea în realitatea direct percepută - ca întinderea sau mărimea. După ce i s-a determinat natura particulară, **hýlē** poate să se aşeze printre cele patru cauze ale lucrurilor. Ea este o cauză imanentă, asemenea **eidos**-ului, dar îndeplineşte şi funcția de principiu al individuației.

Dacă „materia" la Aristotel reprezintă potența, adică ceea ce va să vină sau să se înfăptuiască în devenirea degradantă a istoriei, ea este un concept vid fără obiect, ceea ce nu poate să fie numărat printre

[4] *Idem*
[5] *Idem.*

posibilități, dar nefiind nici imposibilă. La fel se poate spune şi despre ființă în genere, pentru că în zona unică de rarefiere, care este abstracția ei maximă, ființa este „nimic". Acest „nimic" poate da naştere la orice: la o desfăşurare a **logos**-ului în lume, care înseamnă o bună devenire sau la neantizare, adică la acel „nimic" destructiv de la capătul lumii. Totul constă în **referentul** pe care ni-l putem imagina, dar, într-un fel, progresul cunoaşterii este de multe ori imprevizibil. Acest imprevizibil provine din lipsa oricărei „intuiții indicabile", aflată la Kant într-o relație de identitate cu „nimicul". ***Ens rationis*** (entitate a rațiunii) reprezintă doar ceea ce există **în** şi **pentru** gândire: la limită neantul, nonexistența, ca obiect al gândirii. ***Ens rationis*** se opune lui ***ens reale*** sau ***naturae***, în sensul că ***ens reale*** există, în potentă sau în act, în afara gândirii. Aici intervine şi diferențierea lui ***ens rationis*** față de conceptul de **hýlē**, care se află în potența aşezată în afara gândirii. Iată că avem aşadar două categorii de potență: **a) potența gândirii** ;**b) potența din afara gândirii**. Ar trebui, dacă am gândi platonician, să dăm un răspuns la întrebarea **dacă există o potență a tuturor potențelor**, adică o **idee a potentei**? De asemenea, care ar fi ierarhia celor două potențe? Tot aşa, trebuie să facem distincția dintre **ființă şi nimic**, la nivelul lui ***ens rationis***, şi ceea ce se poate substitui lui ***ens reale***. Există un „nimic" la nivelul naturii care e diferit de „nimicul" situat de Kant în prima diviziune a conceptului în cauză. Nimicul de la nivelul naturii nu este neapărat **obiect al gândirii**, pentru că raționalitatea îi este indiferentă. Tot aici, indiferent de forma devenirii, nu se poate institui vreo formă de nihilism. Nihilismul este determinat tocmai de ieşirea lui ***ens rationis*** din propriul gol. Credem că tocmai în acest sens, Imm. Kant se desparte esențial de o teorie a vidului din gândirea

indiană. Dacă este posibil să discutăm de un statut al rațiunii, atunci acesta este fundamentat tocmai pe distanța maximală față de „natură", adică față de **indiferența** ontică. Această diferență dintre ***ens rationis*** şi ***ens naturae*** este un exemplu pentru orice diferențiere la nivelul gândirii, când aceasta devine un univers de nuanțe. Cu ceea ce nu poate fi rezolvat prin aparatura logică, trebuie procedat apelându-se la o „tăietură epistemo-logică". Nodul gordian este mereu un exemplu de model teoretic ce trebuie salvgardat. „Criticile" lui Imm. Kant reprezintă, în acest sens, tăietura necesară ce trebuie aplicată gândirii speculative, scoaterea acesteia din inerția oricărui „prezent". Dacă postmodemismul vrea o reformă a gândirii, sau mai mult decât o reformă, trebuie să se întoarcă la „criticile" lui Kant.

Ființa şi **Nimicul**, aşa cum le putem pune în relație la nivelul lui ***ens rationis***, sunt ambele ***noetice***, adică pur raționale şi nu „psihice". A distinge dacă e **ceva** sau **nimic**, înseamnă a urma ordinea şi indicația categoriilor. Tabloul Kantian al acestor categorii lasă impresia unei desăvârşiri, față de care nu mai putem adăuga nimic. Este bine că este doar o impresie, întrucât perceptibilul este mai mult decât atât, chiar posibilitatea de a ne aşeza într-un antikantianism al acestui secol. ***Ens rationis*** dă posibilitatea gândirii de a nu fi **limită**, pentru că din nimic se poate naşte orice, fără predestinare genetică. Acest nimic este în aceeaşi aşteptare ca şi Ființa, în aşteptarea zorilor care vor alunga spaimele istoriei. Drumul nostru către ființă trebuie să se întâlnească undeva cu drumul ființei către noi şi aceasta se va produce doar în momentul când vom avea un adevărat gust al infinitului. Acest gust presupune o exersare în „ființă" şi în „nimic" pentru că tocmai papilele dermice pot indica în vreun fel **prezența** unui ecou încă

nenăscut, dacă ar fi să folosim o expresie a lui Blaga, adică posibilitatea ca finitul, în singurul lui ceas, să nu mai stea sub semnul vreunei limitații.

2) Obiect vid al unui concept (*nihil privativum*). „Realitatea – spune Kant - este **ceva**, negarea lui este **nimic**, adică este un concept despre lipsa unui obiect ca umbra, frigul"[6]. La acest nivel al diviziunii kantiene, se conturează **diferența** dintre Ființă şi Nimic tocmai prin faptul că prima este o **realitate**, mai puțin decât **realitatea**, ca posibilitate de a fi sau ca proiect deschis al devenirii, în timp ce „nimicul" primeşte tratamentul ontic inițial. **Nihil** este **lipsa**, dar lipsa cui, pentru că aici oricum dispare ideea profundă a vidului. „Umbra" şi „frigul" sunt negative ale lui **ceva**, dar sunt ele **nimic**, în sensul kantian al primei diviziuni? Răspunsul este aici evident negativ şi poate că exemplul kantian de la acest nivel al diviziunii este nefericit. Dacă **Ființa** a intrat în proiectul devenirii, **Nimicul** se trezeşte în situația de a fi doar proiecția acesteia, într-o strânsă legătură cu aparența lucrurilor. El este „lipsa", dar nu în sensul „golului" ontologic, unde echivalența Ființă = Nimic este evidența însăşi.

3) Intuiție vidă fără obiect (*ens imaginarum*): „Simpla formă a intuiției, fară substanță, nu este în sine un obiect, ci numai condiția lui formală (ca fenomen), ca spațiul pur şi timpul pur, care sunt într-un adevăr ceva ca forme de intuire, dar ele însele nu sunt obiecte, care să fie intuite"[7]. Înainte de abordarea relației Ființei cu Nimicul, la acest nivel al diviziunii, este necesar să avem în vedere câteva observații făcute de Kant, în **Analitica transcedentală**[8], unde se au în vedere principiile **a**

[6] *Idem.*
[7] *Idem*
[8] *Ibidem*, pp. 132-138

priori ale posibilității existenței. Principiul unei întreite sinteze este necesar în orice cunoaştere: sinteza **aprehensiunii** reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție; sinteza **reproducerii** acestor reprezentări în imaginație; sinteza **recunoaşterii** reprezentărilor în concept. Intelectul este determinat de această triplă sinteză, ca şi experiența - ca produs empiric al intelectului. Nu vom avea aici în vedere decât cea de-a doua sinteză despre care vorbeşte Kant. Reproducerea în imaginație presupune non-prezența obiectului şi constanta trecerii de la o simțire la alta. Problema kantiană aici este a depista **ceva**-ul care face posibilă reproducerea imaginară a fenomenelor (un principiu a priori). Dar sinteza reproducerii nu este separată de Kant de sinteza aprehensiunii. Conform celei din urmă, reprezentările noastre aparțin simțului intern într-o ordine temporală şi relațională), dar aceste reprezentări, pentru sinteza aprehensiunii nu sunt empirice (acceptarea unei sinteze pure a aprehensiunii). Deci: „sinteza reproductivă a imaginației aparține acțiunilor transcendentale ale simțirii şi, luîndu-le în considerare, vom numi această facultate - facultatea transcendentală a imaginației"[9]. În această facultate se află punctul de întâlnire dintre Ființă şi Nimic, în afara congruenței, un fel de festin mijlocit de om pentru propria sa destinare. Ceea ce este **a priori** este pecetea primă sau ultimă sau ceea ce face ca precaritatea, în momentele ei de răsărit, să nu se situeze doar sub ce este caduc. „Este" şi „Nu este", în situația a priori, sunt față în față, dar cu condiția să privim dialectica acestora în multiplicitate. Negativul şi pozitivul nu pot explica aici nimic ca model, întrucât onticul este substituit cu logicul. Această facultate transcendentală a imaginației re-produce condiția esențială de a putea

[9] *Ibidem*, p. 138

apropia Ființa de Nimic, dar numai pentru o clipă, atât cât ține starea de logicitate, ceea ce înseamnă să te abstragi din istorie pentru a lăsa loc oricărui demers cognitiv. Numai această situare în afara oricărui obiect, atât la nivelul lui ***nihil privativum*** cât şi la nivelul lui ***ens iniaginarium***, dă posibilitatea de a gândi Ființa şi Nimicul în afara pericolului de a fi echivoc.

4) Obiect vid fară concept (*nihil negativum*): „Obiectul unui concept care se contrazice pe el însuşi nu este nimic, deoarece conceptul nimic este imposibilul..."[10] ***Nihil negativum*** se distinge de ***ens rationis*** prin faptul că prima este opusă posibilității, iar cea de-a doua nu se poate număra printre posibilități (fiind noncontradictorie). Ceea ce le apropie însă este faptul că ambele sunt concepte vide. Şi aici noncontradictoriul (***ens rationis***) şi nonexistența (***nihil negativum***) reprezintă o relație de reciprocitate dintre Ființă şi Nimic. Nihil negativum este însă doar imaginea vidului, care oricând se poate stinge dacă dispare condiția a priori a realului. Diferența acestui nivel al Nimicului față de prima diviziune tratată de Kant este dată de experiența gândirii. Nihil negativum este drumul de rezervă, pentru o retragere asigurată din Istorie, dacă experiența Vidului a dat greş. Exersarea în „ființă" şi în „nimic" este tocmai ecoul indian pe care-1 percepem noi în filosofia kantiană. Dar această exersare este aceeaşi chiar dacă topografic este diferită. Când eşti opus posibilității, o faci printr-o întemeiere, una logică, de a te găsi într-un anumit activism al imposibilității, aşa cum se intîmplă cu nonexistența care dă negativul existenței. Dar când nu te numeri printre posibilități, este a te situa înainte de orice demers şi-n afara oricărei alterități. Iată diferențele nuanțate dintre ***nihil negativum*** şi ***ens***

[10] *Ibidem*, p. 271

rationis, iar în ceea ce priveşte experienţa Fiinţei în relaţia cu Nimicul, pentru ultima relaţie, dintre **Fiinţă** şi ***nihil negativum***, considerăm că doar experienţa gândirii lasă loc de deschidere, în sensul de retragere din tumultul devenirii (chiar dacă acesta nu este defmitiv încheiată).

Încercarea noastră de a da o versiune interpretativă la diviziunea kantiană a conceptului de „nimic" a pornit tocmai de la faptul că filosoful german considera această parte a **Analiticii transcedentale** de o mai mică importanţă. Dar chiar şi aşa, el nu a neglijat-o şi a deschis, în economia ***Criticii Raţiunii Pure***, o problemă complicată pentru viitorul filosofici, al metafizicii în speţă. Este tocmai diviziunea în posibil şi imposibil, când un obiect în genere, luat în mod problematic, lasă „nedecis dacă el este ceva sau nimic"[11]. Noi care am căzut în unele forme de neant ale istoriei, trebuie să retrăim experienţa kantiană a nimicului, în aparenţă tratată fugitiv în ***Critica Raţiunii Pure***. Un antikantinism nu este posibil fără cunoaşterea rigorii tablei kantiene a categoriilor. Obiectivul nostru nu este însă de a face o analiză a acestei rigori, ci de a duce mai departe problema nimicului, în speţă relaţia acestuia cu fiinţa problematică"[12]. Gîndul lui Kant este continuat de Heidegger prin întrebarea: „**De ce este de fapt fiinţare şi nu, mai curînd, nimic**?"[13]. Ne aflăm, de

[11] *Ibidem*, p. 270

[12] Fac distincţia dintre **fiinţa problematică** şi **fiinţa neproblematică**, în sensul că ultima nu este supusă experienţei gândirii.

[13] Această întrebare domină întreaga lucrare a lui Martin Heideger, ***Eiführung on die Metaphysik***, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, 4, Auflage, 1976; referirile la această lucrare se vor face la traducerea românească, ***Introducere în metafizică***, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

la bun început, în fața unei interogări fără limite, pentru că un antikantinism sau un antiheideggerianism presupune, pentru cel ce ar vrea să experimenteze una sau alta din aceste poziții, o asemănare fatală cu cei doi. Categoriile lui Kant sunt reprezentări „privilegiate"[14], care se află alături de cele contingente, în aceeaşi poveste asupra obiectelor interioare. Dacă aceasta este o simplă completare a cartesianismului, după cum afirmă Richard Rorty, rămâne de văzut. La fel şi prestanța prin întrebarea heideggeriană referitoare la ființă, dominantă în ***Introducere...*** 0 certitudine este de remarcat, că relația Ființei cu Nimicul presupune mai mult decât povestea unor categorii. A desemna Ființa nu înseamnă a o găsi cu adevărat, ci doar a te prinde, de cele mai multe ori gratuit în jocul unui spectru. Dar dacă această topografie a Ființei pare posibilă, a desemna Nimicul este de ordinul imposibilului. Ceea ce însă nu trebuie pierdut din vedere este că o graniță sigură între posibil şi imposibil nu există. Ca atare, relația Ființei cu Nimicul este un experiment de graniță, probabil înțeles după ieşirea din filosofic, pentru că acolo se află doar vânătorul ce poate să aibă noroc sau nu. Este Heidegger un astfel de vînător, în măsura în care poate să completeze un bestiar al Ființei, iar acesta este dat de traseul întrebării deja menționate?

„**De ce este de fapt ființare şi nu, mai curând, nimic**?" este o întrebare larg desfăşurată de Heidegger, sub analiza mai complexă a două întrebări care, în aparență, nu au nici o legătură directă: a) Ce este ființarea (sau ființa)?; b) Ce este nimicul, în legătura lui cu ființarea? Pentru că nimicul „este", acesta nu se poate abstrage ființării, ci cade în realitatea acesteia.

[14] Richard Rorty, ***Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană***, Editura Univers, Bucureşti, 2000, p. 53

Heidegger are exigențe diferite față de ştiințe şi filosofie în problema nimicului. Având în vedere ştiințele, el spune: „Cine vorbeşte despre nimic nu ştie ce face. Cine vorbeşte despre nimic, prin însuşi faptul acesta îl transformă în ceva... Vorbirea despre nimic este ilogică. Cine vorbeşte şi gîndeşte ilogic este o persoană lipsită de spirit ştiințific ... 0 asemenea vorbire despre nimic se compune numai din propozitii lipsite de sens. În plus: cel care ia în serios nimicul (**das Nichts**) se aşează de partea a ceea ce este lipsit de valoare (**nichtig**)... Vorbirea despre nimic nu este numai cu totul potrivnică gândirii, dar ea subminează orice civilizație şi orice credință. Iar ceea ce desconsideră gândirea în legea ei fundamentală şi totodată distinge voința edificării şi credința - este nihilism pur"[15]. Logica internă a ştiinței nu permite abordarea nimicului: „Nimicul va rămâne oricărei ştiințe în principiu inaccesibil. Cine vrea cu adevărat să vorbească despre nimic este obligat să se comporte neştiințific"[16]. Avem, începând de aici, o primă diferență a lui Heidegger față de Kant. Pentru ultimul condiția de posibilitate a metafizicii era ştiințificitatea, dar pentru Heidegger, gândirea ştiințifică nu este unica şi autentica gândire riguroasă. Mai mult, filosofia are un alt rang de existență spirituală față de ştiințe, pe care le precede. Filosofia este în acelaşi plan doar cu poezia, cu diferența specifică dintre rostirea poetică şi gândire.

Dacă ştiințele nu pot vorbi despre nimic, acesta fiind un nonsens, în schimb filosofia şi poezia o pot face pentru că acestea au o superioritate spirituală ce ține de esență, fiind aşezate mai presus decât orice ştiințe. Pornind de la afirmația lui Nietzsche că „ființa" este o iluzie, fiind nedeterminată, asemenea unui abur care se

[15] Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, pp. 38-39
[16] Ibidem, pp. 41-42

risipeşte, Heidegger afirmă că nu fiinţa este iluzia, ci rostirea în gol a acesteia: „Conceptul de fiinţă este un termen ultim. şi el corespunde unei legi din logică, şi anume: cu cât un concept este, potrivit sferei sale, mai cuprinzător... - cu atît mai nedeterminat şi mai vid este conţinutul lui"[17]. Dacă am avea în vedere acest aspect şi dacă Heidegger ar fi rămas la această poziţie, privind nedeterminarea şi abstracţia maximă a fiinţei, acesta ar putea să fie comparat cu **ens rationis**, unde fiinţa şi nimicul sunt acelaşi. Problema opoziţiei fiinţei faţă de „ceva" trebuie să aibă în vedere exemplaritatea acestuia, pentru ca ea să merite tratamentul unei analize conceptive. Această exemplaritate o putem determina pe două paliere, după gradul de apropiere faţă de „concret". Precizăm că acest concret este prea puţin o realitate obiectuală şi mai mult, ca orice abstracţie, duce la speculaţie. **Primul palier** este cel al opoziţiilor care dau, după Heidegger, caracterul determinat al fiinţei. Este construit un **topos** pe baza următoarelor opoziţii: fiinţă ↔ **devenire**; fiinţă↔ **aparenţă**; fiinţă ↔**gândire**; fiinţă ↔**obligativitate**"[18].

Permanenţa, veşnicul - acelaşi, calitatea - de - simplă - prezenţă, faptul - de - a -se - afla - aici - de - faţă, toate spun acelaşi lucru: ajungerea la prezenţă fermă şi constantă: **ov** ca **ουσια**. Deci primul palier, în care fiinţa se determină într-o hartă negativă, presupune **prezenţa**. Tocmai această prezenţă reprezintă caracterul determinat al fiinţei, ceea ce o scoate dintr-o eternitate de neabordat şi o face să fie „lume". Se produce o mlădiere a unor conţinuturi teoretice, scoţând discursul filosofic din inerţie. Iată că „filosofie" nu se mai poate face fără vecinătatea productivă a marii poezii.

[17] *Ibidem*, p. 61
[18] *Ibidem*, pp. 263-264

Dacă opozițiile ființei sunt „ceva", adică ele nu pot să fie „nimic", la rândul ei ființa este mai mult decât un cuvânt gol. Opozițiile sunt ființări, dar de o natură deosebită, pentru că pot pune în evidență chiar „ființarea" ca atare (cea ***autentică***). Opozițiile nu sunt, ca atare, cuvinte goale, ci ele sunt indici ai vieții autentice. **Devenirea, aparența, gândirea, obligativitatea** spun ceva împreună şi chiar separat despre autenticul ființei.

Al doilea palier, cel al **opoziției dintre ființă şi nimic**, sub semnul întrebării privitoare la ființă, este primul pas către depăşirea adevărată a nihilismului: „A avea de-a face cu ființarea în vreme ce se cade în uitarea ființei - iată ce este nihilismul... Dimpotrivă, a merge în chip explicit în **întrebarea** privitoare la ființă pînă la limita nimicului şi a-1 include pe acesta în întrebarea privitoare la ființă este primul pas şi singurul fecund către o autentică depăşire a nihilismului"[19]. Iată că opoziția la acest nivel are un scop care rezultă din distribuirea unicității. Dar trebuie să precizăm că, pentru Heidegger dacă unicitatea unei ființări particulare poate să fie comparată cu alta, **unicitatea ființei ca atare** nu poate să fie comparată decât cu **nimicul ca atare**[20].

Credem că o comparație între Kant şi Heidegger, în privința abordării nimicului, nu scoate în evidență decât că registrul relației dintre ființă şi nimic suportă mereu consecințele temporalității în care suntem aşezați. Dacă depăşirea nihilismului este posibilă, acesta fiind un pas decisiv în rezolvarea „crizelor", atunci responsabilitatea noastră pentru exploatarea maximală a temporalității în care suntem aşezați creşte. Meritul lui Heidegger este că a pus să lucreze întrebarea esențială privitoare la ființă şi să demonstreze că suntem în

[19] *Ibidem*, p. 265
[20] *Ibidem*, p. 110

adâncul nostru, după cum ar spune Gadamer, ființe „teoretice". Ca să ne întrebăm cu adevărat ce este filosofia, trebuie să ne întrebăm mai degrabă asupra vecinătăților ei, să nu mai avem sentimentul că trecerea unei granițe produce rupturi cu consecințe nefaste. Filosofia trebuie să devină ca şi ființa: să-şi afirme vecinii, chiar dacă ea este contrazisă uneori. Meritul lui Kant este că, spre deosebire de majoritatea filosofilor, a creat sentimentul rigorii şi, în această măsură, temporalitatea sa ne este accesibilă. Diviziunea nimicului este mai mult decât o depăşire a nihilismului, fiind o resurecție a gândirii şi posibilitatea ca problematica ființei să nu fie abandonată definitiv. Din acest motiv este necesar să ne întoarcem mereu la Kant. În acelaşi timp, nici o rigoare nu este suficientă pentru a ne afirma, pentru a mai da un scop gândirii într-un viitor fără istorie. Filosofia, dacă nu este, trebuie să devină o adevărată fiică a imaginației şi a sentimentului. Gândirea despre „nimic" este: cum e cu putință ca actul gândirii să acceadă dincolo de propria-i temporalitate? Nimicul poate şi trebuie să fie productiv, în relația lui cu ființa produce sentimentul că discursul filosofic nu s-a încheiat.

KANT ŞI PROBLEMA REFERINȚEI SINELUI CA SUBIECT

Cătălin **STĂNCIULESCU**

Aspectele filosofice implicate în modul în care o persoană se referă la ea însăşi ca sine sau în folosirea expresiei „eu” ca subiect în judecăți sau enunțuri de tipul celor în care o persoană îşi atribuie stări mentale (enunțuri sau judecăți de tipul: „Eu simt o durere” sau „Eu vreau să beau un ceai”, etc.), dar şi în alte tipuri de judecăți, alcătuiesc ceea ce generic se numeşte problema referinței sinelui ca subiect. Ceea ce s-ar putea numi şi problema referirii la sine ca subiect, întrucât aici este inclusă atât problema mecanismului prin care o persoană se referă la sine, cât şi problema naturii entității ce corespunde expresiilor de persoana întâi, „eu”, „al meu” etc., în enunțurile de tipul amintit.

Un mod în care poate fi gândită referirea la sine este acela care presupune un fel de descriere. Spre exemplu, Rovane (1993) arată că modul în care cineva se gândeşte pe sine în auto-referire ar putea fi analizat ca „serii de episoade intenționale corelate psihologic cu cea căreia episodul curent îi aparține” (Gertler, 2003).

Un altul este acela în care referirea la sine se realizează în absența oricărei informații identificatoare sau descrieri referitoare la persoana care se referă la însăşi. Altfel spus, eu mă pot referi la mine însumi fără a specifica nici o proprietate, nici o calitate în mine însumi. Potrivit lui Shoemaker (1968; 558),

> Folosirea de către mine a cuvântului „eu” ca subiect ... nu se datorează identificării mele ca ceva ce posedă şi cunoaşte, sau crede sau speră să spună că predicatul meu se aplică acestui ceva.

Un argument al descriptiviştilor în favoarea tipului de auto-referire pe care îl susţin este acela că „înţelegerea noastră de sine şi a locului nostru în lume” pe care le presupune orice acţiune sunt de ajuns pentru a sprijini şi justifica încrederea noastră în acest tip de auto-identificare (Gertler, 2003).

Un argument în favoarea tipului direct de auto-referire („fără identificare”) este acela că cel puţin în anumite situaţii relevante apare sau se manifestă ceea ce Shoemaker numeşte „imunitate la eroare prin identificare greşită” (*immunity to error through misidentification*), ceea ce arată că, cel puţin în astfel de situaţii, auto-referirea se realizează mai curând direct decât prin intermediul unor descrieri. Exemplul lui Evans (1982; 220-221): atunci când văd o faţă îmbujorată într-o oglindă mă pot întreba dacă faţa pe care o văd este a mea sau a unei persoane care seamănă surprinzător de mult cu mine (eventual a fratelui meu geamăn). În această situaţie aş putea să mă întreb: cineva este supărat, dar sunt eu acela? Există însă şi situaţii în care astfel de probleme nu apar, şi care sunt relevante pentru tipul direct de auto-referire. Spre exemplu, pare ciudat să mă întreb: „Picioarele cuiva sunt încrucişate, dar sunt acelea picioarele mele?” sau „Cineva este încins şi transpirat, dar sunt eu acea persoană care este încinsă şi transpirată?”, sau „Cineva este îmbrâncit, dar sunt eu acea persoană care este îmbrâncită?”

În toate aceste cazuri pare imposibil: (i) să fiu conştient că o persoană se află în fiecare din aceste situaţii, fiind conştientă de aceste experienţe; (ii) să consider că acea persoană este identică cu mine, şi (iii)

să greşesc. Cu alte cuvinte, pentru a folosi un alt exemplu, nu aş putea fi conştient că scriu acest text în aceste momente, să decid că eu sunt cel care scrie, şi să mă înşel. Existența acestui gen de situații ar susține, potrivit abordării directe a auto-referirii, ideea că auto-referirea nu implică în mod necesar folosirea informațiilor identificatoare sau a descrierilor de un anumit tip. Spre exemplu, mă pot referi la mine însumi prin oricare din descrierile: „persoana care a predat în anul universitar 2004-2005 cursul de filosofia ştiinței la Universitatea din Craiova", sau „persoana cu ochelari cu antireflex din această cameră", sau „persoana care locuieşte la adresa ...", etc. Dar oricât de ample şi amănunțite ar fi aceste descrieri, ele nu implică că eu sunt cel la care se referă: că eu sunt cel care a predat cursul de filosofia ştiinței la Universitatea din Craiova în anul universitar 2004-2005, sau singura persoană care poartă antireflex dintr-o anumită încăpere la un anumit moment etc. Pentru că aş putea cunoaşte toate acestea şi totuşi să nu ştiu că aceste proprietăți îmi aparțin mie. De aici rezultă o proprietate remarcabilă implicată în mecanismul auto-referirii directe: aceea că auto-referirea este indexicală în mod esențial. Cu alte cuvinte, cel puțin în anumite situații indexicalii de persoana I, „eu", „al meu", etc., nu pot fi reduşi la sau analizați în termeni ai descripțiilor.

Problema auto-referirii fără identificare, a naturii indexicale a auto-referirii, problema imunității la eroare prin identificare greşită sunt probleme relativ recente în literatura de specialitate.[1] Dacă Shoemaker are dreptate,

[1] Cf. Castañeda, H.N., 1966, ' "He": A Study in the Logic of Self-Consciousness'. *Ratio*8: 130-157; Chisholm, R., 1977, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall; Chisholm, R., 1981, *The First Person*, Minneapolis: University of Minnesota Press; Nozick, R., 1981,

ideea că în unele situaţii noi nu putem deveni conştienţi de o persoană care este conştientă de anumite experienţe ca având-le, să identificăm acea persoană ca fiind noi înşine, şi să greşim, nu este anterioară lui Wittgenstein (1934-35). Totuşi, Brook (2004) argumentează că toate aceste probleme pot fi găsite la Kant, care, deşi nu le-a acordat un tratament special (cel puţin nu tuturor problemelor), le-a sesizat importanţa atunci când interesele sale l-au condus la astfel de probleme. Mai mult, Brook crede că poate găsi la Kant elemente care pot fi articulate într-o teorie care să explice atât indexicalitatea referirii de persoana I, cât şi auto-referirea fără identificare, ceea ce şi-ar avea un echivalent abia la Peacocke (2001).

Echivalentul kantian al auto-referirii fără identificare este, potrivit lui Brook, ideea de desemnare transcendentală:

> prin eu ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers (Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. N. Bagdasar, IRI, Bucureşti, 1998, 131, CRP)
>
> Subiectul ... nu este desemnat decât ranscendental prin eul legat de idee, fără a observa nici cea mai neînsemnată propritate a lui, fără a cunoaşte sau a şti în genere ceva despre el. El înseamnă un ceva în genere (subiect transcendental) a cărui reprezentare

Philosophical Explanations, Cambridge, MA: Harvard University Press (Belknap); Perry, J., 1979, 'TheProblem of the Essential Indexical', *Noûs* 13: 3-21. Shoemaker, S., 1968, 'Self-Reference and Self-Awareness', *Journal of Philosophy* 65: 555-567; Shoemaker, S., 1994, 'Self-Knowledge and "Inner Sense"', *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 249-314. Shoemaker, S., 1970, "Persons and their pasts." *American Philosophical Quarterly* 7, pp. 269-285; Strawson, G., 1997, 'The Self', *Journal of Consciousness Studies* 4, 5/6.

> trebuie să fie desigur simplă, tocmai fiindcă nu determină nimic în el (*id*., 314)

Ideea implicită în textele kantiene este, potrivit lui Brook, aceea că eu mă pot referi la mine însumi ca sine, atunci când folosesc expresia „eu" fără a specifica nici calitate în mine însumi. Tipul transcendental de desemnare a eului pare să spună că în orice atribuire pe care o fac propriei mele persoane, şi în orice lucru pe care îl pot şti despre mine, eu trebuie să presupun că eu însumi sunt cel de care sunt conştient că ştie aceste lucruri despre mine, ceea ce înseamnă că trebuie să fiu conştient de mine însumi ca sine, independent de aceste atribuiri sau lucruri pe care le ştiu despre mine. Argumentul lui Brook în favoarea faptului că Kant a avut o idee clară despre această caracteristică a auto-referirii este următorul: Kant vorbeşte adesea despre unele folosiri ale expresiei „eu", în care expresia desemnează „numai transcendental", „fără a şti nimic despre subiect". De asemenea, el spune că în diversele sale utilizări, expresia „eu" doar denotă, dar nu reprezintă. Iar conceptul „transcendental" sau judecata „eu gândesc", pe de altă parte, nu are o desemnare specială, „titlu aparte" (CRP, 299), „deoarece el serveşte numai pentru a arăta că orice gândire aparține conştiinței" :

> Adică, probabil, el nu indică referința sa ca pe un tip de obiect mai curând decât un altul sau mai curând un obiect decât toate celelalte". (Brook, *Kant*, *Self-Awareness* and Self-*Reference*, http://http-server.carleton.ca/~abrook/kant-self.htm.).

Un alt mod de a spune că orice auto-atribuire a unei proprietăți unei persoane de către acea persoană presupune că acea persoană trebuie să ştie că acele proprietăți îi sunt atribuite, este echivalent cu a afirma că persoana are un tip de conştiință, distinct de conştiința

de sine intuitivă sau de alt tip, adică conştiința pură de sine sau conştiința de sine ca subiect, iar tipul de referire implicat este cel indexical, adică tipul de referire la sine ca sine. Brook indică textele kantiene principale care sprijină ideea de referire indexicală:

> Prin acest eu sau el sau acesta (lucrul) care gândeşte nimic nu este reprezentat mai mult decât un subiect transcendental al gândurilor =X. Acesta este cunoscut numai prin gândurile care sunt predicatele sale, şi despre el, de el, noi nu putem avea nici un concept, ci ne putem învârti într-un cerc continuu pentru că orice judecată despre el a folosit reprezentarea sa (CRP, 301-302)
>
> Este ... foarte evident că ceea ce trebuie să presupun, pentru a cunoaşte în genere un obiect, nu pot cunoaşte ca obiect ... (CRP, 347)
>
> Subiectul categoriilor nu poate deci dobândi un concept despre sine însuşi ca despre un obiect al categoriilor, prin aceea că el gândeşte aceste categorii; căci pentru a le gândi trebuie să pună la bază conştiința lui pură de sine, care a trebuit să fie explicată CRP, 317)

Acest tip de referire, auto-referirea indexicală, precum şi referirea nonatributivă la sine au unele consecințe importante în ceea ce priveşte tipul de conştiință de sine pe care-l presupun: conştiința de sine ca subiect. Mai întâi, în cazul acestui tip de conştiință de sine, o persoană nu trebuie să fie conştientă de nici o proprietate particulară a sa. Indiferent care sunt experiențele care îi pot fi atribuite, pe care le poate avea sau pe care şi le poate atribui ea însăşi şi de care este sau poate fi conştientă, persoana în cauză are aceeaşi conştiință de sine. Acest lucru pare a fi susținut, pe de o parte, de afirmația lui Kant că „subiectul categoriilor nu poate dobândi un concept despre sine însuşi ca despre

un obiect al categoriilor", de afirmația lui Kant că prin „eu" nu este dat nimic divers („prin eul ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers" (CRP, 131) şi, pe de altă parte, de distincția între „eul pe care îl gândesc" şi „eul care intuieşte" (*id*. 149). Prin urmare, eul presupus în conştiința de sine ca subiect nu implică, în folosirea auto-referențială, nici o proprietate identificatoare sau de alt tip. Mai mult, conştiința de sine ca subiect şi auto-referirea corespunzătoare nu presupun cunoaşterea de sine. Eul presupus în desemnarea transcendentală, sau în conştiința de sine aperceptivă este eul numenal. Referirea la acest eu nu cere nici o reprezentare de sine distinctă, sau de un tip special (Brook, 2001; 72). Conştiința de sine aperceptivă este cea care produce conştiința de sine ca sine, adică tipul de conştiință pe care îl presupune referirea la sine implicată în formulări de tipul „Eu gândesc", „Eu sunt conştient de ...", „Eu simt o durere".

Referirea la sine în acest fel, în conştiința de sine aperceptivă, este referirea la sine ca sine şi ca existând. Brook compară afirmațiile lui Kant despre acest tip de referire la sine şi la conştiința de sine aperceptivă (referirea la sine ca sine şi ca existând) cu afirmațiile lui Kant referitoare la teza potrivit căreia existența nu este un predicat.

> În acelaşi fel în care a fi conştient de existența unui lucru nu trebuie să fie acelaşi lucru cu a fi conştient de o calitate a lui, a fi conştient de sine ca sine ar putea fi ceva mai mult ... decât a fi conştient de calitățile propriei persoane" (Brook, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self").

Cum se explică acest lucru? Brook crede că poate găsi la Kant elemente care pot alcătui o teorie care să explice atât forma non-atributivă a referirii la sine, lipsa proprietăților în acest tip de referire, cât şi obținerea

conştiinței de sine ca sine. Aceasta este teoria aşa numitei baze reprezentaționale. Ideea centrală a acestei teorii ar fi aceea că noi suntem conştienți de sine ca sine, şi de sine ca subiect doar prin realizarea actelor reprezentării. Pentru că pentru Kant cineva devine conştient de un act de reprezentare nu prin receptarea intuițiilor, ci prin realizarea acelui act:

> Sinteza ... este ... unitatea acțiunii de care [eul] este conştient ca atare independent de sensibilitate (CRP, 147).
>
> ... această reprezentare [eu gândesc] este un act al spontaneității, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității. Eu o numesc apercepție pură, pentru a o distinge de apercepția empirică, sau şi apercepție originară, deoarece ea este acea conştiință de sine care, producând reprezentarea eu gândesc trebuie să poată însoți pe toate celelalte şi care, fiind una şi aceeaşi în orice conştiință, nu mai poate fi însoțită de nici una (*id*., 128-129)

Baza reprezentațională implicată în conştiința de sine este un act de reprezentare care cuprinde reprezentarea care poate face o persoană conştientă de obiectele reprezentările sale, de sine şi de sine ca subiect al reprezentărilor sale. Astfel definită, baza reprezentațională este baza nu numai a conştiinței stărilor reprezentaționale. Tot ea explică şi face posibilă conştiința de sine ca subiect al acelor stări pe care le are o persoană sau cărora le dă naştere. Unul din textele kantiene care autorizează conceptul de bază reprezentațională folosit de Brook este cel în care apare ceea ce Kant numeşte „experiență generală", o experiență care conține reprezentări multiple legate între ele:

> Există numai o experiență generală în care toate percepțiile sunt reprezentate ca fiind într-o înlănțuire completă şi logică ... Când se vorbeşte de diferite experiențe, nu e vorba decât de tot atâtea percepții aparținând ca atare uneia şi aceleiaşi experiențe generale. Unitatea universală şi sintetică a percepțiilor constituie, în adevăr, tocmai forma experienței, şi ea nu este altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor prin concepte. (CRP, 149-150).

Unitatea sintetică şi universală a experiențelor în cadrul unei experiențe generale este cea care garantează conştiința de sine ca subiect al experiențelor particulare, împreună cu conştiința identității eului în diversitatea experiențelor sale:

> Conştiința originară şi necesară a identității de sine însăşi este totodată o conştiință a unei unități, la fel de necesare a sintezei tuturor fenomenelor prin concepte ...

Căci mintea

> nu ar putea gândi ... propria sa identitate în diversitate reprezentărilor ei, dacă nu ar avea înaintea ochilor identitatea acțiunii, care supune unei unități transcendentale întreaga sinteză a aprehensiunii ... şi face posibilă ... înlănțuirea ei ... (*id*., 146)

Cu alte cuvinte, când o persoană este conştientă de mai multe reprezentări sau experiențe ca obiecte ale unei reprezentări globale singulare, această din urmă reprezentare este toată reprezentarea de care este nevoie pentru a fi conştientă atât de aceste reprezentări cât şi de sine ca subiect singular comun al acestora.

Dar implică conştiința de sine ca subiect singular comun al reprezentărilor, şi o reprezentare a eului, eventual o reprezentare comună tuturor celorlalte reprezentări? Interpretarea lui Brook pare să fie aici în concordanță cu unele afirmații ale lui Kant. Conştiința de

sine aperceptivă nu necesită nici o reprezentare distinctă a eului, deşi eul este prezent în toate reprezentările singulare (reprezentările obiect) în cadrul reprezentării globale. Conştiința de sine în actul reprezentării nu presupune o reprezentare de sine a eului, distinctă de reprezentările obiect. Actul reprezentării singur este de ajuns pentru ca eu să devin conştient de mine, pentru a obține conştiința de sine ca sine, şi de sine ca având anumite reprezentări. Modul în care eul este prezentat în fiecare reprezentare este totuşi acelaşi, indiferent cât de diferite sunt reprezentările sale, cât de variat este conținutul lor sau cât de diferite sunt proprietățile pe care reprezentările le atribuie obiectului lor. Cu alte cuvinte, sinele ca subiect se recunoaşte ca subiect prin intermediul bazei reprezentaționale fără nici o calitate sau proprietate pe care ar putea-o avea. Mai mult, conştiința de sine ca subiect singular comun al unui număr de reprezentări se datorează identității conştiinței de sine în cadrul acestor reprezentări. Aceste afirmații par să fie confirmate de ideea lui Kant că eul pe care îl gândesc este distinct de eul care intuieşte. Că eu îmi sunt dat mie însumi dincolo de ceea ce este dat în intuiție:

> Eul, acel eu gândesc, este distinct de eul care se intuieşte pe sine ... şi totuşi este identic cu acesta din urmă ca acelaşi subiect (*id*., 149).

Precum şi de afirmația lui Kant că despre eu ca subiect noi nu putem avea nici un concept, căci el

> nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui ...; de aceea ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conştiința de sine nu este atât

> o reprezentare care distinge un obiect particular, cât o formă a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaştere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva. (*id*., 302)

Să observăm că noțiunea lui Brook de bază reprezentațională se bazează pe ideea că a deveni conştient de un act sau obiect al reprezentării „înseamnă a le integra în acte şi obiecte ale reprezentării de care [eul] este conştient" (Brook, Kant, *Self-awareness and Self-Reference*), în acte ale reprezentărilor mai cuprinzătoare (reprezentare globală). Ceea ce presupune identitatea conştiinței în diversele reprezentări integrate.[2] În terminologie kantiană condiția necesară a conştiinței de sine ca subiect comun al reprezentărilor este sinteza reprezentărilor. Altfel spus, baza reprezentațională a conştiinței de sine ca subiect comun al reprezentărilor este tocmai reprezentarea globală.

În lipsa unei astfel de reprezentări eu nu aş putea fi conştient de mina ca subiect comun al *unor* reprezentări individuale, dar nimic nu garantează că aş putea fi conştient de mine ca subiect comun al *altor* reprezentări. Căci „altfel, eu aş avea un eu atât de divers şi de mult colorat câte reprezentări am de care sunt conştient" (CRP, 130). Urmează că „unitatea sintetică a diversului intuițiilor ... este deci principiul identității

[2] Cf. textul lui Kant: „Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele*". Cu alte cuvinte, eu nu aş fi subiectul lor comun , „dacă nu ar aparține unei conştiințe de sine ... ca fiind reprezentările mele ...". (CRP, 129). Şi, mai departe, "această identitate totală a apercepției unui divers dat în intuiție cuprinde o sinteză a reprezentărilor şi nu e posibilă decât prin conştiința acestei sinteze (id., 129)

apercepției însăşi ...” (130). Prin urmare, reprezentarea globală este condiția necesară (baza reprezentațională de care este nevoie) pentru ca o persoană să fie conştientă de obiectele reprezentărilor sale, de reprezentări şi de sine ca subiect comun al reprezentărilor sale.

Teza lui Brook a bazei reprezentaționale ca fiind condiția necesară a conştiinței de sine ca sine şi ca subiect comun al diverselor reprezentări care explică tipul de auto-referire nonatributivă, presupune că eului nu-i corespunde nici o reprezentare prin care se realizează atât auto-referirea nonatributivă, cât şi conştiința de sine ca sine şi ca subiect comun al reprezentărilor.

Howell[3] observă că, dimpotrivă, există unele pasaje în are Kant numeşte „eu” sau „eu gândesc” reprezentări. De exemplu, Kant spune: „ ... nu trebuie să se piardă din vedere că simpla reprezentare *eu*, în raport cu toate celelalte (a căror unitate colectivă o face posibilă), este conştiința transcendentală. Nu are nici o importanță aici că această reprezentare este clară ... sau obscură ...” (CRP, 161). Sau, în altă parte, „eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiție care să-l distingă de alte obiecte ale intuiției ... Se poate deci observa ... că această reprezentare reapare mereu în tot ceea ce gândim, dar nu că ar exista o intuiție constantă şi permanentă, în care ideile (ca variabile) s-ar schimba.” Sau: „când am numit judecata eu gândesc o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că eul în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparține gândirii

[3] http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2346/isn419v105/ai18573654)

în genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul eu gândesc n-ar avea totuşi loc...” (317-318). Sau: „... unitatea absolută a apercepției, eul simplu, în reprezentare, la care se referă orice unire sau separare, care constituie gândirea” (314).

Howell interpretează aceste texte ca implicând că „eu gândesc”, deşi operează numai în sinteză, „precedă” reprezentările individuale, iar în auto-referire, „eu gîndesc” este independentă de aceste reprezentări. Pe această bază, el respinge încercarea lui Brook de a aduna într-o teorie, a bazei reprezentaționale, elemente ale Criticii care să explice atât mecanismul auto-referirii fără atribuire (nonatributivă), cât şi conştiința de sine ca sine şi conştiința de sine ca subiect comun al reprezentărilor. El admite totuşi că teoria bazei reprezentaționale ar putea explica conştiința reprezentărilor individuale (reprezentărilor obiect). În orice caz, nu poate fi susținută o relație directă, prin intermediul bazei reprezentaționale, între tipul de autoreferire directă, descrisă în termenii desemnării transcendentale a lui Kant, şi obținerea conştiinței de sine ca sine sau a conştiinței de sine ca subiect.

Potrivit lui Howell, reprezentarea, distinctă de reprezentările individuale sau de reprezentarea globală, a eului este o condiție necesară a conştiinței distincte de sine ca sine:

> Fără o reprezentare a eului, conştiința reprezentării obiect şi a reprezentării globale ar părea cel mult să sprijine conştiința obiect [conştiința de sine implicată în reprezentările obiect, s.m., s.c.], dar nu şi conştiința de persoana I de sine ca având acea conştiință obiect. (*id*.)

Întrucât Brook nu explică, prin teoria sa a bazei reprezentaționale, cum poate fi obținută conştiința de persoana I a sinelui ca sine, ci doar postulează faptul că,

având reprezentările obiect, obținem conştiința de persoana I, nu putem, potrivit lui Howell, să excludem posibilitatea ca, în ea însăşi, conştiința de persoana I să implice într-un fel atribuirea unei proprietăți sinelui, de exemplu proprietatea de a fi un eu gânditor.

> Dacă această posibilitate nu este eliminată, atunci ideea că diferitele reprezentări în baza reprezentațională, prezintă toate acelaşi subiect în acelaşi fel, nu implică – şi cu greu explică – lipsa de proprietăți a conştiinței de sine aperceptive.

Cel mult, lipsa de proprietăți în conştiința de sine aperceptivă se referă la caracterul referențial direct al lui „eu", şi mai puțin la „ideea că fiecare reprezentare oferă o bază pentru a gândi «eu», sau «al meu»." Totuşi, un pasaj important în construcția lui Brook este acela în care Kant afirmă că subiectul categoriilor nu poate, atunci când gândeşte categoriile, să ceară un concept de sine ca obiect al categoriilor, căci „pentru a le gândi trebuie să pună la bază conştiința lui pură de sine, care a trebuit totuşi să fie explicată" (CRP, 317). Dacă expresia „conştiința lui pură de sine" se referă la conştiința de sine ca subiect, atunci atribuirea de proprietăți eului implică conştiința de sine pură, adică tocmai ceea ce este obținut printr-un „act de desemnare transcendentală liberă de atribuire."

Bibliografie

Brook, A., 2004, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/kant-mind/>.

Brook, A. 2001. “Kant on self-reference and self-awareness”, in A. Brook and R. DeVidi, eds., Amsterdam: John Benjamins.

Gertler, B., "Self-Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/self-knowledge/>.

Howell, R., *Kant and the Mind* - book review, URL = http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2346/isn419v105/ ai18573654)

Kant, Imm., 1999, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti.

Peacocke C., 2001, “Understanding the Past Tense”, in C.Hoerl and T. McCormack, eds., *Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press.

Rovane, C. 1993, "Self-Reference: The Radicalization of Locke", *Journal of Philosophy*, 90, (2): 73-97.

Shoemaker, S., 1968, ‘Self-Reference and Self-Awareness’, *Journal of Philosophy* 65: 555-567 .

Wittgenstein L., 1934-5, *Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell Publishers

Wittgenstein, L., 1935-6, “Wittgenstein's Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'”, *Philosophical Review* 77, 1968: 271-320.

----, 1933-4, *The Blue and Brown Books*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1969.

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ
Colecție coordonată de prof. Adrian Michiduță

Au mai apărut:

Adrian Michiduță, **Mircea Florian. Noi contribuții biobibliografice şi documentare**, 2005, 92 p.

Mircea Florian, **Filosofia timpului nostru**. Publicistică, I, 1909-1959. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note şi comentarii de Adrian Michiduță, 2005, 586 p.

Mircea Florian, **Filosofia românească**. Publicistică, II, 1915-1959. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note şi comentarii de Adrian Michiduță, 2005, 310 p.

Eufrosin Poteca, **Însemnări autobiografice**. Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv şi bibliografie de Adrian Michiduță, 2005, 116 p.

Florian Roatiş, **Pledoarie pentru filosofia românească. Eseuri aproape polemice,** 200 p.

J. G. Heineccius, **Filosofia cuvântului şi a năravurilor.** Tălmăcită în româneşte de Eufrosin Poteca. Ediție critică, studiu introductiv, note şi comentarii de Adrian Michiduță, 2006, 444 p.

I. Petrovici, **Filosofie şi politică. Eseuri filosofice, discursuri şi cuvântări politice.** Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note şi bibliografie de Adrian Michiduță, 2006, 316 p.

Mircea Florian, **Logica recesivității**, Ediție critică, studiu introductiv, note şi bibliografie de Adrian Michiduță, 2006, 270 p.

Lucian Cherata, **Scheme logico-structurale în dialogurile lui Platon**, 2007, 264 p.

Vor apărea:

Ion Petrovici, **Filosofie şi metafizică.** Ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note şi comentarii de Adrian Michiduță, 300 p.

Alexandru Aman, **Logica juridică**, Ediție critică realizată de Adrian Michiduță şi Gabriela Braun, 100 p.